Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

Zweiter Jahrgang

1901

GIESSEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1901.



Abdruck und Übersetzung der Artikel ist nur mit Genehmigung der Verfasser und des Herausgebers gestattet.





DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Inhaltsverzeichnis.

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1901

Zweiter Jahrgang — Heft 1.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1901.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 25. Februar 1901.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Inhalt des 1. Jahrgangs:

Die nächsten Hefte werden u. a. folgende grössere Aufsätze enthalten:

Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus.

Achelis, Der Ursprung der christlichen Basilika; das Martyrologium Syriacum.

Bousset, Über die Sibyllinen.

Knopf, Ein inschriftlich erhaltenes Vaterunser.

Preuschen, Die christlichen Parteien zur Zeit des Paulus.

Steffen, Geist und Glaube bei Paulus.

Weinel, Spuren mündlicher Überlieferung in den Evangelien.

Die Recension der Philoxeniana durch Thomas von Mabug.

Von **P. Corssen** in Berlin.

Die unter dem Namen des Philoxenus gehende syrische Übersetzung des Neuen Testaments ist uns in einer späteren Recension erhalten, von der eine Subscriptio in den Handschriften am Ende der Evangelien Zeugnis ablegt. Sie lautet in der lateinischen Übersetzung des Herausgebers der Philoxeniana, Jos. White, t. I p. 561 (Oxonii 1778), nach dem Codex Ridleianus folgendermassen:

Est autem liber hic quattuor Evangelistarum Sanctorum, qui versus est e lingua Graeca in Syriacam Aramaeam cum diligentia multa et labore magno, primum quidem in urbe Mabug anno DCCCXIX Alexandri Macedonis (= DVIII p. Ch. n.) diebus religiosi Mar Philoxeni Confessoris, Episcopi illius urbis.

Collatus est autem postea cum diligentia magna a me Thoma paupere cum duobus exemplaribus Graecis valde probatis accuratisque in Antonia Alexandriae urbis magnae in monasterio sancto Antonianorum.

Deinde descriptus est et collatus loco praedicto anno DCCCCXXVII ipsius Alexandri (= DCXVI p. Ch.) indictione quarta. Quanta autem opera et cura fuerit mihi in illo et sociis eius, Dominus solus novit, qui retributurus est unicuique secundum opera sua in iudicio suo iusto et recto, in quo digni efficiamur misericordiae ab eo. Amen.

Die Subscriptio ist sodann von Adler, Novi Testamenti Versiones Syriacae denuo examinatae, Hafniae, 1789, p. 45 ff. aus drei anderen Handschriften in einer von späteren Abschreibern mehrfach veränderten Form herausgegeben worden. Es verdient jedoch daraus eine durch eine Randbemerkung[1] zu Mt 28, 5 bestätigte Variante Erwähnung, nämlich cum tribus exemplis Graecis, was eine der Handschriften im Text, eine

[1] In tribus exemplaribus Graecis .. non inventum est nomen Nazarenum.

zweite am Rande hat. Statt deinde, am Beginn des dritten Absatzes, setzt White in der Einleitung p. XVIII denuo, Adler nach zweien seiner Handschriften — in der dritten fehlt das Wort — altera vice. Unter den Genossen des Buches, von dem die Subscriptio spricht, sind die Apostelgeschichte und die Briefe des N. T. zu verstehen, wie die Subscriptio am Schluss der katholischen Briefe zeigt:

Explicit Liber sanctus Actuum Apostolicorum et Epistolarum Catholicarum septem.

Descriptus est autem ex exemplari accurato eorum qui versi sunt diebus Sancti Philoxeni confessoris, episcopi Mabugensis. Collatus est autem diligentia multa a me Thoma paupere ad exemplar Graecum valde accuratum et probatum in Antonia Alexandriae in monasterio sancto Antonianorum, sicut reliqui omnes libri, socii eius.

Der Schluss der paulinischen Briefe fehlt in dem Codex Ridleianus, daher ist auch die zu diesen vorauszusetzende Subscriptio nicht erhalten.

Es trägt aber auch der Text Spuren einer durchgreifenden Recension. Eine Menge Lesarten sind teils durch einen Asteriscus (※), teils durch einen Obelos (÷) mit einem darauf folgenden, den Umfang der Lesart angebenden ankerartigen Zeichen (✓) unterschieden. Ferner finden sich zu allen Büchern, ganz besonders zu der Apostelgeschichte, Randlesarten, gelegentlich auch kurze textkritische Bemerkungen.

Dass die kritischen Zeichen und Anmerkungen eben auf den in den Subscriptionen genannten Thomas zurückgehen, hätte eigentlich nie bezweifelt werden sollen. Nichtsdestoweniger hat Hug in seiner Einleitung in das N. T. (4. Aufl. 1847), S. 335, aus ganz unzulänglichem Grunde behauptet, dass Thomas diese Zeichen bereits vorgefunden habe. Es ist nämlich von Adler a. a. O. p. 55 die Vermutung ausgesprochen worden, dass die syrische Evangelienhandschrift der Laurentiana vom J. 757 eine Abschrift der von Thomas noch nicht revidierten philoxenianischen Übersetzung sei, weil sie weder die Subscriptio des Thomas noch seine kritischen Anmerkungen enthalte. Dass dieser Schluss nicht richtig ist, geht schon daraus hervor, dass die Pariser Evangelienhandschrift vom J. 1212, die Adler unmittelbar darauf bespricht, nach seinem Zeugnis gleichfalls keine Randbemerkungen enthält, während doch diese Handschrift ausgesprochenermassen der Recension des Thomas entsprungen ist. Der Laurentianus hat eine eigene Subscriptio, in der Mar Abraham als Verfasser genannt wird. Die Worte, mit denen dies geschieht, enthalten ebensowenig einen Hinweis auf die Ausgabe des Philoxenus wie auf die des Thomas: Fuit autem (sc. hic liber) beati Mar Abrahami,

qui praefuit stationi sanctae monasterii S. Jacobi in oppido Carmosch in regione Edessena, qui illum sibi confecit ad utilitatem suam spiritualem omniumque qui in illum inciderent. Da der Text der Evangelien nach Adler p. 55 von der Ausgabe des Thomas kaum abweicht, so ist kein Zweifel gestattet, dass Abraham diese und nicht die originale Philoxeniana benutzte.

Die Anwendung der Asterisci und Obeli ist ohne Zweifel durch den Vorgang des Origenes veranlasst worden. Man wird daraus auf einen Zusammenhang der Recension des Thomas mit der in denselben Jahren an demselben Orte unternommenen syrischen Bearbeitung der Hexapla schliessen müssen. Dafür haben wir aber ein directes Zeugnis in der Subscriptio eines Pariser Codex der 4 Bb. der Könige in der syrischen Hexapla:

Vertit hunc librum e lingua Graeca in Syriacam ex editione τῶν LXXII venerandus pater Mar Paulus episcopus fidelium in urbe magna Alexandriae iussu et hortatione sancti et beati Mar Athanasii patriarchae fidelium in coenobio Mar Zacchaei Callinicensis, cum degebant Alexandriae diebus φιλοθέου Mar Theodori archimandritae eiusdem coenobii anno DCCCCXXVIII (= DCXVIII p. Ch.) indictione quinta. Quicunque legerit, oret pro φιλοθέῳ Mar Thoma ministro et syncello sancti et beati Mar Athanasii patriarchae, qui laboravit et curam habuit, et pro ceteris eorum qui operam dederunt et laboraverunt cum eo. (Cf. Field, Origenis Hexapla, I p. LXIX.)

Der hier genannte Thomas kann nicht wohl ein anderer sein als der Redactor der Philoxeniana, von dem Bar Hebraeus in seiner syrischen Chronik sagt, dass er, von Jugend auf in der griechischen Litteratur bewandert, Bischof von Mabug (wie hundert Jahre vor ihm Philoxenus) geworden, dann aber vertrieben und nach Alexandria gezogen sei.[1] Nach der Art, wie er in der Subscriptio erwähnt wird, muss man annehmen, dass er die eigentliche Seele des Unternehmens gewesen ist, der dafür den Patriarchen von Alexandria in ähnlicher Weise wie einst

[[1] Bar Hebraeus, Chronic. eccl. I, 50 (I p. 267 edd. Abbeloos et Lamy): In dieser Zeit war bekannt Thomas von Heraklea aus dem Kloster Thaʿīl, der in der Jugend in Qenširin in der griechischen Sprache unterwiesen wurde. Und er war Bischof von Mabûg. Und als er von Domitian von Melitene verfolgt wurde, begab er sich nach Ägypten. Und er hielt sich auf in Anton in Alexandria [Assemani, Bibl. Or. II, 334 fügt hinzu: im hl. Kloster der Antonianer] und mit einem grossen, erwähnenswerten Fleiss bearbeitete und corrigierte er die hl. Schrift des Evangeliums und die anderen Schriften des N. T. in einer sehr genauen und sorgfältigen Revision nach der ersten Übersetzung, die von Philoxenus von Mabûg veranstaltet und ausgearbeitet war. E. P.]

Hieronymus den Papst Damasus für seine Gedanken zu interessieren wusste. Man darf dann aber auch die Revision des N. T. nicht für eine einfache Privatarbeit halten. Es war augenscheinlich Thomas' Absicht, einen allgemeingültigen, wissenschaftlich begründeten syrischen Text der ganzen Bibel festzustellen.

Wenn es sicher ist, dass Thomas die Asterisci und Obeli von Origenes entlehnte, so ist damit noch nicht gesagt, in welchem Sinne er sie anwandte.

Wetsteins Annahme, die Zeichen bezögen sich auf die Peschitta und zwar sei mit dem Obelos das bezeichnet, was sie zu viel habe, mit dem Asteriscus, was in ihr fehle, konnte White durch den einfachen Hinweis auf die widersprechenden Thatsachen zurückweisen (p. XXVII f.). Er selbst nahm an, Thomas habe die Philoxeniana aus den griechischen Handschriften, mit denen er sie in Alexandria verglich, ergänzt und vor diese Ergänzungen den Asteriscus gesetzt, während er alles das, was er in seinen griechischen Handschriften nicht fand, unter den Obelos stellte. Die Randlesarten glaubte White einem späteren Kritiker zuschreiben zu müssen.

White's Deutung der Asterisci und Obeli ist zur herrschenden Ansicht geworden, dagegen ist ihm, soviel ich sehe, niemand darin gefolgt, die Randlesarten Thomas abzusprechen, vielmehr nimmt man an, dass er auch diese aus seinen griechischen Handschriften hinzugefügt habe. Um nur die neuesten Äusserungen zu verzeichnen, so sagt Blass, Acta apostolorum, Editio philologica, 1895, S. 25 f., die sogenannte Philoxeniana sei von Thomas durch Zusätze aus griechischen Handschriften vermehrt worden, die durch Asterisci von dem Text unterschieden wären; wo die verglichenen Handschriften eine andere Lesart gehabt hätten, sei sie an den Rand gesetzt, mit dem Obelos aber sei das in den verglichenen Handschriften Fehlende bezeichnet. An Blass schliesst sich Hilgenfeld, Acta apostolorum, 1899, p. XI f. im wesentlichen an, und E. Nestle bemerkt in seiner Einführung in das N. T., 1897, S. 54: „Durch die kritischen Zeichen der alten Homer-Erklärer (Asterisk und Obelos) und zahlreiche Randbemerkungen hat Thomas jede Variante der von ihm benützten Handschriften kenntlich gemacht und das merkwürdigste ist nun, dass ihm in Alexandrien am Anfang des 7. Jahrhunderts Handschriften als besonders bewährt galten, die wiederum von der Masse unserer heutigen Handschriften sehr stark abweichen, insbesondere in der Apg. fast durchaus mit der unter den Griechen singulären D gehen.“

In der That, wäre das wahr, so wäre es sehr merkwürdig, denn wir

gerieten dadurch in einen Widerspruch zu allem, was wir von der Textgeschichte des N. T. wissen. Aber es ist nicht wahr, und merkwürdig ist nur, dass so viele scharfsichtige Gelehrte sich um den einfachen Augenschein nicht gekümmert haben, den die White'sche Ausgabe mit ihrer lateinischen Übersetzung auch dem des Syrischen Unkundigen bietet.

Unrichtig ist zunächst die Bemerkung von Blass, dass Randlesarten sich nur als Wechsellesarten fänden: nicht minder gross ist die Zahl der Zusätze am Rande. Sofort erhebt sich die Frage, warum denn diese Zusätze nicht unter Asteriscus in den Text gesetzt sind, wenn doch der Asteriscus Zusätze bezeichnet.

Aber muss denn der Asteriscus notwendig einen Zusatz bezeichnen? Zu dieser Annahme nötigt jedenfalls nicht die Analogie der Hexapla. Hieronymus sagt zwar sehr schön, Origenes habe den Stern da zum Zeichen gesetzt, wo der lückenhafte griechische Text durch den vollständigen hebräischen erleuchtet werde (s. Harnack, Altchristl. Litt. I., 342). Aber Origenes selbst überlässt es durchaus seinen Lesern, ob sie den Obelos oder den Asteriscus als Tilgungszeichen ansehen wollen. Er will ihnen nur angeben, was aus dem Griechischen, was aus dem Hebräischen stammt, mögen sie sich dann zu der Überlieferung stellen, wie sie wollen.[1] Es würde sich also sehr wohl begreifen lassen, wenn sich von hier aus der Gebrauch gebildet hätte, mit dem Asteriscus solche Stellen zu bezeichnen, die sich nicht in allen Handschriften finden, ohne sie darum geradezu zu verdammen.

Der Obelos steht in der Philoxeniana zweifellos bei solchen Worten, die Thomas in seinen griechischen Handschriften nicht fand. Dies zeigt am deutlichsten die Pedanterie, mit der er auch solche Wörter gekennzeichnet hat, die der Übersetzer notgedrungen aus Gründen der Deutlichkeit zugesetzt hatte, ohne dass eine Variante aus dem Griechischen vorgelegen hätte.

So findet man Act 4, 28 omnia ÷ quae ✓ = ὅϲα, Gal 3, 10 und 27 omnes enim ÷ qui ✓ = ὅϲοι γάρ.

Wer den Asteriscus für das Zeichen eines Zusatzes hält, wird überrascht sein, in einem analogen Falle eben diesen angewendet zu sehen. Act 15, 12 ※ omnia ✓ quae = ὅϲα.

---

[1] Cf. Comm. in Mt XV, 14: καὶ τινὰ μὲν ὠβελίϲαμεν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήϲαντεϲ αὐτὰ πάντη περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ' ἀϲτερίϲκων προϲεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾖ, ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖϲ ο' ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόϲεων ϲυμφώνωϲ τῷ Ἑβραϊκῷ προϲεθήκαμεν. καὶ ὁ μὲν βουλόμενοϲ πρόηται αὐτά· ᾧ δὲ προϲκόπτει τὸ τοιοῦτον, ὃ βούλεται, περὶ τῆϲ παραδοχῆϲ αὐτῶν ἢ μή, ποιήϲῃ. A. a. O. 340.

Act 18, 22 liest man conscendit ÷ navem ✓ = ἀνήχθη. Ebenda salutavit ecclesiam ÷ et ✓ descendit = ἀϲπαϲάμενοϲ τὴν ἐκκληϲίαν κατέβη, Röm 7, 2 quae sub ÷ iecta ✓ viro = ὕπανδροϲ.

Aber ebenso unverkennbar hat der Asteriscus dieselbe Bedeutung Act 25, 10 ※ aliquid ✓ non nocui = οὐδὲν ἠδίκηκα, Gal 3, 28 masculus ※ neque ✓ femina = ἄρϲεν καὶ θῆλυ.

Häufig steht in der Philoxeniana ein überschüssiges, entweder überhaupt nicht, oder doch nur vereinzelt bezeugtes Pronomen unter dem Obelos, z. B. Act 5, 27 statuerunt ÷ eos, desgl. ipsum 7, 6, eum 6, 12. 7, 21. 58.

Auch in diesem Falle ist aber nicht selten der Asteriscus statt des Obelos angewendet worden, z. B. Act 2, 40 testabantur ※ eis ✓; desgl. 4, 23; vobis 3, 19; ad eum 5, 3; eum 7, 58; ab eis 8, 7 u. s. w.

Ist an den angeführten Stellen aus inneren Gründen klar, dass zwischen Obelos und Asteriscus ein wesentlicher Unterschied nicht gemacht wird, so fehlt es dafür auch nicht an äusseren Zeugnissen.

Phil 3, 18 steht im Text ÷ aliter ✓ ambulant, am Rande: In duobus exemplaribus accuratis Graecis non reperitur 'aliter'. Aber eine entsprechende Bemerkung findet sich Act 9, 4 zu einem Asteriscus: 'Durum est tibi calcitrare ad stimulos' non est hoc loco in Graeco, sed ubi enarrat de se Paulus. Ebenso sind an den folgenden Stellen die Randbemerkungen überall zu Lesarten mit dem Asteriscus zugefügt: Mt 25, 1 'sponsa' non in omnibus exemplaribus invenitur et nominatim in Alexandrino. Mc 12, 14 'dic nobis igitur' non invenimus in Graecis. Lc 8, 24 'magna' non in omnibus exemplaribus invenitur, ähnlich Lc 8, 53. 9, 23. 50. 19, 38. 45.

Von der vorgefassten Meinung ausgehend, dass der Asteriscus Zusätze aus den griechischen Collationsexemplaren des Thomas bezeichne, nimmt White an, dass diese Randbemerkungen von späteren Kritikern herrührten (p. XXIX f.), während doch die Berufung auf das alexandrinische Exemplar Mt 25, 1 den deutlichsten Beweis liefert, dass hier kein anderer als Thomas redet. Die Neueren scheinen auf diese Bemerkungen überhaupt nicht geachtet zu haben.

Lehren die angeführten Fälle, dass Asteriscus und Obelos demselben Zwecke dienen, so sehen wir in einem einzelnen Falle, dass mit ihnen eine Unterscheidung beabsichtigt wird. Act 11, 1 ※ Et benedicebant Deo. Ipse quidem igitur Petrus per tempus non modicum volebat abire Hierosolymam et loqui fratribus; et cum confirmasset, profectus est ÷ et ✓ docuit eos ✓. Dies Vorkommnis hat in der 8. Tischen-

dorfschen Auflage Veranlassung zu einem Missverständnis gegeben. Offenbar hat man hier die Spur von zwei verschiedenen griechischen Handschriften zu unterscheiden: die eine hatte den Zusatz, aber da statt des Verbum finitum das Particip (profectus) stand, natürlich ohne Verbindungspartikel, weswegen Thomas es athetierte, in der andern fehlte er. Dass Thomas diesen Zusatz mindestens in einer griechischen Handschrift gefunden hat, ist immerhin bemerkenswert. Lässt er sich doch sonst, nach Tischendorf, im Griechischen nicht nachweisen. Nur D hat eine ähnliche, im einzelnen aber doch erheblich abweichende Erweiterung.

Ein andermal findet sich der Obelos auch in einer Randlesart, Act 14, 19 . . . traxerunt ÷ eum ✓ extra civitatem. Ob hier die Randlesart auch in einer der von Thomas verglichenen griechischen Handschriften stand, bleibt zweifelhaft, da diese letzten Worte der Randlesart mit der Lesart des Textes gleichlautend sind, in der das Pronomen ebenfalls athetiert ist.

Geht aus den mitgeteilten Beobachtungen mit Sicherheit hervor, dass der Asteriscus nicht Lesarten anzeigt, die aus griechischen Handschriften in die syrische Übersetzung eingetragen sind, sondern vielmehr, wie der Obelos, solche, die in griechischen Handschriften nicht gefunden wurden, so folgt von selbst, dass die unter Asteriscus stehenden Lesarten Bestandteile des syrischen Textes sind. Gilt dies aber von den Lesarten unter Asteriscus, so gilt dasselbe von den Randlesarten, denn es ist eine in die Augen springende, allgemein anerkannte Thatsache, dass die Randlesarten, jedenfalls in der Apg., auf die sich diese Untersuchung in der Hauptsache beschränkt, denen unter Asteriscus durchaus gleichartig sind. Dann aber ist es höchst wahrscheinlich, dass die Randlesarten überhaupt nicht von Thomas herrühren, sondern dass er sie bereits vorfand. Er liess sie stehen als Zusätze und Varianten, ebenso wie er im Text die überschüssigen Worte lieber kennzeichnete als ausmerzte.

So verstanden, erscheint das Verfahren des Thomas klar und deutlich, während die hergebrachte Auffassung mancherlei Schwierigkeit macht. Wenn wir z. B. Act 15, 29 (ut abstineatis a victimis simulacrorum et a sanguine et a suffocato et a fornicatione ⁎ et omnia quae nolitis vobis fieri, aliis ne facite ✓ ex quibus custodientes vos ipsos bene agetis. Valete!) den Asteriscus als Zeichen der Athetese ansehen, so ist dadurch die Philoxeniana mit dem herrschenden Text in Übereinstimmung gesetzt. Nehmen wir dagegen mit Blass und den anderen an, Thomas habe hier den syrischen Text mit der Überlieferung des Codex Bezae

ausgleichen wollen, so vermissen wir Berücksichtigung des Zusatzes φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι und den Obelos vor et a suffocato.

Es fehlt aber auch nicht an inneren Indicien, dass die von Thomas entweder durch Asteriscus und Obelos im Text unterschiedenen oder am Rande belassenen Lesarten syrisch und nicht griechisch sind.

Es ist bereits bemerkt worden, dass in der Philoxeniana oft überschüssige Pronomina begegnen, die unterschiedlos mit dem Asteriscus oder Obelos bezeichnet sind. Von diesen sind manche entweder nur noch von der Peschitta bezeugt, wie Act. 23, 15 ad vos, v. 23 eis, 27, 42 ex eis (am Rande), desgl. inde 28, 10, oder von der Psch. und einzelnen verwandten Zeugen, so 3, 19 vobis, 5, 3 ad eum, 6, 12. 7, 58 eum, 7, 6 ipsum, 8, 7 ab eis, 10, 31 mihi, 12, 14 ei, 13, 3 eos, 14, 3 ibi, 18, 20 apud eos. — Das Zusetzen eines Pronomens ist aber nach Baethgen, Evangelienfragmente, S. 21 auch in dem Syrus Curetonianus sehr gewöhnlich.

Auch sonst finden sich in der Philoxeniana von dem Text abgesonderte Lesarten entweder nur in der Psch. oder ausser ihr doch nur bei wenigen Zeugen wieder. Nur Psch. bezeugt die mit Asteriscus bezeichneten Zusätze Act 12, 17 ingressus est et,[1] 19, 23 dei, 28, 7 domi suae, v. 28 enim. 2, 13 hat Phil. neben dem Text quia mero sunt pleni am Rande quia ebrii sunt, so ausserdem nur Psch. (inebriati sunt).

Zahlreicher sind natürlich die Fälle, wo zu Psch. die nahverwandte arabische Übersetzung (ar^{e} bei Tischendorf) oder der Codex Bezae (D) und ihm nahe stehende Zeugen hinzutreten, so bei den Zusätzen der Phil. Act 4, 1 (Rand) und 5, 33 sermones hos, 7, 24 ex genere suo, v. 25 filios Israel (Rand), 9, 30 nocte, 10, 36 und 28, 28 enim, 9, 4 durum est tibi calcitrare ad stimulos (Rand), 9, 5 und 26, 15 Nazarenus, 14, 25 domini, 18, 11 Corinthi, 19, 9 gentium tunc, 28, 30 Paulus; ebenso bei der Variante 2, 6 in linguis ipsorum (Rand).

Das sind freilich verhältnismässig wenig Fälle der Übereinstimmung, aber sie beweisen das, worauf es ankommt, dass die Überlieferung, der die aus der Phil. ausgeschiedenen Lesarten angehören, auch in der Psch. ihre Spuren zurückgelassen hat. Diese Spuren aber treten zahlreich auch an Stellen hervor, wo sie in der Phil. nicht zu bemerken sind.

Es würde hier zu weit führen, die sämtlichen Belege dafür mitzuteilen, ich beschränke mich daher darauf, diejenigen Stellen anzuführen, wo die Lesart des Hauptvertreters dieser Überlieferung, D, allein von Psch. bezeugt wird.[2]

---

[1] Der Metobelus steht in der Phil. an falscher Stelle.

[2] Einbegriffen sind die durch die offenbar von Psch. abhängige arabische Übersetzung ar^{e} bezeugten Lesarten, welche durch ein Sternchen bezeichnet sind.

Act 2, 34 εἴρηκεν γάρ (st. λέγει δέ), v. 45 καὶ ὅσοι κτήματα εἶχον, 3, 2 καὶ ἰδού τις, v. 18 ὅ (st. ἅ), 5, 10 καὶ συνστείλαντες ἐξήνεγκαν *, v. 19 τότε διὰ νυκτὸς ἄγγελος κυρίου, 7, 4 τότε + Ἀβραάμ.

8, 6 ὡς δὲ ἤκουον πᾶν, οἱ ὄχλοι προσεῖχον *,[1] v. 8 χαρά τε μεγάλη ἐγένετο, 10, 22 Κορνήλιός τις, v. 33 ἀκοῦσαι + βουλόμενοι, v. 48 τότε προσέταξεν, 11, 1 ἀκουστὸν δὲ ἐγένετο· τοῖς ἀποστόλοις, 12, 15 οἱ δὲ ἔλεγον + πρὸς αὐτήν· τυχόν, 14, 14 om. οἱ ἀπόστολοι, 15, 13 ἀναστὰς Ἰάκωβος εἶπεν, 16, 7 ἤθελον (st. ἐπείραζον), v. 12 κεφαλή (st. πρώτη) *, v. 36 καὶ εἰσελθὼν ὁ δεσμοφύλαξ ἀπήγγειλεν *, v. 38, ταῦτα + τὰ ῥηθέντα πρὸς τοὺς στρατηγούς *,[2] — οἱ δὲ ἀκούσαντες ὅτι Ῥωμαῖοί εἰσιν ἐφοβήθησαν, 17, 8 τοὺς πολιτάρχας καὶ τὸν ὄχλον, v. 13 τοὺς ὄχλους + οὐ διελίμπανον *, 18, 24 γένει Ἀλεξανδρεύς, 19, 5 ἀκούσαντες δὲ + τοῦτο,[3] v. 26 ἀκούετε καὶ θεωρεῖτε, v. 38 Δημήτριος + οὗτος *, 20, 13 κατελθόντες (st. προελθόντες),[4] * 21, 40 πρὸς αὐτούς (st. τῷ λαῷ) *.

Diese Übereinstimmung der ältesten syrischen Übersetzung mit derjenigen Textform, die wir der Kürze halber nach dem Vorgange von Blass β, im Gegensatze zu der gewöhnlichen α, nennen wollen, kann, an und für sich betrachtet, mit gleichem Recht auf entgegengesetzte Weise erklärt werden, indem man sich die Mittelstellung der Psch. zwischen α und β ebensowohl als die Folge einer allmählichen Anpassung von α an β als umgekehrt von β an α vorstellen kann. Für die letzte Annahme spricht einmal die Analogie der lateinischen Textgeschichte, in der wir die stufenweise Entwicklung des Textes von β zu α, unter beständiger Rückwirkung von β, verfolgen können, dann aber auch die Analogie der syrischen Textgeschichte selbst auf dem Gebiete der Evangelien, wo uns Vorstufen der Psch. in dem Syrus Curetonianus und dem von Mrs. Lewis entdeckten Palimpsest erhalten sind.

Wir sind aber auch bei der Apg. nicht lediglich auf Analogieschlüsse angewiesen. J. Rendel Harris verdanken wir den directen Nachweis, dass noch Ephraem von Edessa sich eines von der Psch. verschiedenen, mit dem Codex Bezae auf das engste verwandten Textes bediente. Harris hat nämlich constatiert, dass in einer von den Mechitaristen in Venedig publicierten Catene über die Apg. sich zahlreiche Auszüge

---

[1] πᾶν scheint verderbt. Psch.: et cum audirent sermonem eius homines qui illic erant attendebant.

[2] Psch. (sermones) illos qui dicti fuerant sibi.

[3] Psch. cum haec audivissent.

[4] Psch. descendimus.

aus Ephraem, vermutlich aus einem Commentar über die Apg., finden.[1] Die einschlägigen Stellen sind von H. in einer Übersetzung von F. C. Conybeare in Four Lectures on the Western Text, London 1894, p. 34 ff. mitgeteilt. Der Nachweis der Übereinstimmung der darin vorkommenden Citate und Paraphrasen aus der Apg. mit dem β-Text findet sich ebenda p. 26 ff.

Mit den nicht sehr zahlreichen Spuren des Ephraemschen Textes berühren sich nun die Rand- und Asteriscuslesarten der Phil. auf das nächste, sodass wir in jenem, wenn nicht die Quelle selbst, so doch einen Bach aus derselben Quelle zu erkennen haben, aus der auch diese geflossen sind.

Die Berührungen sind folgende. Zu Act 16, 35 hat der armenische Commentar aus Ephraem: Die Astaritai waren bange und voll Furcht, sie, die Mächtigen der Stadt, wegen des Erdbebens und wussten wohl, dass dieses Erdbeben um ihretwillen sich ereignet hatte. Phil. (Rand): Congregati sunt praefecti una in foro et recordati terrae motus qui factus fuerat timuerunt. Zu 16, 39: So kamen sie denn, dass diese Gunst ihnen werden möchte, und lagen ihnen an, indem sie sagten: Wir wussten nicht, dass ihr gerecht wäret, gleichwie das Erdbeben in der That von euch offenbart hat. So bitten wir euch denn um diese Gunst: Geht fort aus dieser Stadt, damit nicht dieselben Männer sich nach dem Erdbeben gegen euch zusammenthun, die sich vor dem Erdbeben zusammengethan hatten. Phil: Et venientes ⁎ in carcerem ✓ rogaverunt eos ⁎ exire dicentes: Nesciebamus ea quae de vobis quod essetis viri iusti: Ex hac civitate exite, ne forte convertantur rursus illi, qui clamaverunt contra vos ✓. Zu 19, 1: Paulus wünschte nach seinem eigenen Willen nach Jerusalem zu gehen, aber der Geist sandte ihn zurück nach Asien. Phil. (Rand): Cum autem vellet Paulus cogitatione sua ire Hierosolymam, dixit ei spiritus: Converte te in Asiam. Zu 20, 3: Denn weil die Juden Anschläge gegen ihn machten, wünschte er nach Syrien zu gehen, aber der Geist führte ihn zurück nach Macedonien. Phil. (Rand): Volebat ire in Syriam; dixit ei autem spiritus reverti per Macedoniam. Zu 24, 10: Aber er trat vor und sagte u. s. w. Phil (Rand): Statum autem assumens divinum dixit. Zu 28, 30: Er hörte nicht auf über Christus zu

[1] Offenbar sind dies die in dem Catalogue des livres de l'imprimerie Arménienne de Saint Lazare, Venise, Institut des Mekhitaristes, 1884, genannten Commentaires sur les Actes des Apôtres, 1840. Die zu Grunde liegende Handschrift ist in dem Catalogue de la littérature Arménienne, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, 1860, col. 70 als Recueil des commentaires de St. Jean Chrysostome, d'Ephrem le Syrien et de Cyrille, Ms. Venise, XI. siècle, verzeichnet.

reden zu Juden und Heiden, die bei ihm aus- und eingingen. Und er sagte, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Phil.: Excipiebat omnes qui veniebant ad ipsum, ⁜ Iudaeos et gentiles ✓, praedicans regnum Dei et docens quae de domino Iesu . . . dicens quod hic sit Christus Iesus filius Dei per quem futurus est totus mundus iudicari.[1]

Lässt sich somit die syrische Provenienz der β-Lesarten in der Philoxeniana aus der Geschichte der syrischen Bibel-Übersetzung erklären, so muss es doch befremdlich erscheinen, dass diese Lesarten Bestandteile einer Übersetzung bilden, deren Verfasser auf Kosten des syrischen Idioms den engsten Anschluss an das Griechische erstrebte und das zu einer Zeit, als in den griechischen Handschriften der α-Text längst herrschend geworden war. Aber zu einem solchen Befremden ist in Wahrheit gar keine Veranlassung geboten, denn sobald man das Verhältnis dieser Lesarten zu dem Texte genauer prüft, erkennt man, dass es gar nicht ursprüngliche Bestandteile davon sind, sondern vielmehr spätere Eindringlinge, durch deren Ausscheiden der echte Text wiederhergestellt wird. Dies verrät sich ganz deutlich an mehreren Stellen, wo die verschiedenen Textformen in keiner Weise mit einander ausgeglichen sind.

Ich gebe einige Beispiele. Act 23, 23 f.: Et cum advocasset duos quosdam ex centurionibus dixit ⁜ iis ✓ 'Parate — praesidem'; ⁜ timebat enim, ne forte raperent eum Iudaei (et) occiderent eum et ipse postea calumnias sustineret, tanquam qui pecuniam accepisset ✓, scribens epistolam. Der eingesprengte Satz findet seine Fortsetzung am Rande: Scripsit autem epistolam in qua haec, womit der vollständige β-Text gewonnen ist, den in fast wörtlicher Übereinstimmung damit hier der Gigas erhalten hat: Timuit enim, ne forte raperent eum Iudaei et occiderent et ipse postea calumniam haberet quasi nummos accepisset. Scripsit autem epistolam habentem formam hanc.

Act 13, 19: Terram eorum ⁜ alienigenarum ✓ τὴν γῆν αὐτῶν α, τὴν γῆν τῶν ἀλλοφύλων D. 15, 11: ⁜ cum assensissent autem simul seniores eis quae a Petro dicta fuerant ✓, tacuit autem tota multitudo. Die mit β im Widerspruch stehende Partikel des Nachsatzes ist in D getilgt (ἐςίγηςεν πᾶν τὸ πλῆθος). 15, 37 f.: ⁜ Placuit autem cogitatio Barnabae ✓. Barnabas autem volebat assumere et Iohannem. Die Lesart unter Asteriscus, deren Einfügung in den Zusammenhang eine Änderung des folgenden Satzes bedingt, ist, wie es scheint, sonst nicht nachweisbar. 16, 39: Rogaverunt eos ⁜ exire, dicentes: Nesciebamus ea quae de vobis

[1] Dieser letzte Satz, dicens—iudicari, gehört α nicht an. Vielleicht ist in der Phil der Asteriscus durch Versehen ausgefallen.

quod essetis viri iusti; ex hac civitate exite, ne forte convertantur rursus illi qui clamaverunt contra vos ✓. Et cum eduxissent eos, rogabant, ut egrederentur ex civitate. Die Asteriscuslesart ist augenscheinlich nichts als eine Variante zu dem folgenden Satz. Den unverfälschten β-Text hat hier die Minuskelhandschrift 137[1] erhalten: παρεκάλεϲαν αὐτοὺϲ ἐξελθεῖν εἰπόντεϲ· ἠγνοήϲαμεν τὰ καθ' ὑμᾶϲ, ὅτι ἐϲτὲ ἄνδρεϲ δίκαιοι, καὶ ἐκ ταύτηϲ τῆϲ πόλεωϲ ἐξέλθετε, μήπωϲ ἐπιϲτραφῶϲι πάλιν οἱ ἐπικράξαντεϲ καθ' ὑμῶν· während D eine ungeschickte Textmischung bietet. Den echten β-Text hatte aber auch Ephraem vor sich, s. oben S. 10.

Diese Beispiele zeigen, dass zwischen den Asteriscuslesarten und den Randlesarten auch insofern kein Unterschied ist, als auch unter jenen sich ebensowohl Varianten als Zusätze finden. Diese Thatsache legt die Vermutung nahe, dass auch diese Lesarten ursprünglich am Rande gestanden haben und von da erst in den Text eingewandert sind.

So hat die Philoxeniana dasselbe Schicksal wie die Vulgata des Hieronymus gehabt, durch Lesarten älterer Übersetzungen, die sie ersetzen sollte, wieder entstellt zu werden. Offenbar ist Thomas von Mabug mit Bewusstsein und Absicht darauf ausgegangen, mit Hilfe seiner griechischen Handschriften den ursprünglichen Text des Philoxenus wiederherzustellen. Zu wiederholten Malen notiert er die Übereinstimmung eines alten Syrers mit den griechischen Handschriften: Mt 27, 35 Haec periocha prophetae non inventa est in duobus exemplaribus Graecis neque in illo antiquo Syriaco, ähnlich zu 28, 5 und Mc 8, 17. Dass dieser alte Syrer kein anderer ist als Philoxenus, zeigt die Note zu Mc 11, 10: 'Pax in caelo et gloria in excelsis' non in omnibus exemplaribus Graecis invenitur neque in illo Mar Xenaia, in nonnullis autem accuratis, ut putamus, invenimus. Höher freilich als die Autorität des Xenaias oder Philoxenus galt Thomas die des Griechischen. Daher schrieb er Lc 20, 34 im Text: uxorem ducunt et nuptum dantur, während er am Rande bemerkte: In exemplari antiquo est: gignunt et gignuntur, sed in Graeco non est.

[1] Ebenso min. 58. S. Pott, Der abendländische Text der Apostelgeschichte, Leipzig, 1900, S. 10, worauf ich durch einen freundlichen Fingerzeig des Hgs. nachträglich aufmerksam gemacht bin. Der Vf. bespricht das Verhältnis des von ihm für Prof. von Soden collationierten Clarkianus 9 (= min. 58) zu der Recension des Thomas. Da er von der herkömmlichen Anschauung ausgeht, so konnte seine Untersuchung zu keinem Resultate führen. Der Clarkianus enthält vom 13. Kap. an eine Reihe von β-Lesarten, zum grossen Teil dieselben wie min. 137. Vom 23. Kap. an verschwinden sie aber, während sie in 137 bis zum Schluss durchgehen. Wahrscheinlich haben beide Handschriften sie aus derselben Quelle. Etwas neues lehrt der Clarkianus nicht.

[Abgeschlossen 1. Februar 1901.]

St John's Gospel and the Logos.

By **A. N. Jannaris,** St. Andrews, Scotland.

New Testament readers are familiar with the great variety of titles and epithets by which Jesus Christ is designed. In the vast majority of cases, these descriptive terms are so appropriate and self-evident as to require no explanation. Thus the titles *Christ* (Anointed), *Head, Shepherd, Deliverer, Saviour, Mediator, King, Lord, High Priest, Bishop, Rabbi, Master, Righteous, Holy One, Son of God, Son of David*, etc. etc. — are perfectly clear in themselves. In other cases again, such as *Life, Light, Bread of Life, Son of Man,* etc., the metaphoric designation finds its explanation in the Jewish and generally Oriental mode of thought which delights in picturesque metaphors. But while all these names and numerous others offer no difficulty to Biblical readers, one title has never been satisfactorily explained. I mean the Johannine term *Logos* or *Word* in the sense of the *Incarnate Son*, the origin and real meaning of which is still a dark mystery. It is true that an immense amount of learned literature, alike in books and dissertations, has been written on the subject; that alike the Hellenic, Jewish, Philonic, pre-apostolic and post-apostolic phases of the problem have been the subject of special investigations; yet the fact that every year, aye almost every month, adds to this line of literature[1] is a sufficient proof that the Logos doctrine is still a standing puzzle to the Christian world. As a matter of fact, all the theological, philosophical, metaphysical and, if you like, mystic theories and interpretations hitherto advanced have failed to give real satisfaction and still less to carry con-

[1] Within the last two years the subject has been treated most extensively by W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums (Freiburg 1898), by Anathon Aal, Geschichte der Logoslehre (Leipzig, 1899—1900 two vols.), and by H. H. Wendt, Das Johannesevangelium (Freiburg 1900).

viction. This being so, the appearance of the present paper would seem to be redundant and so require an apology. The best apology I can offer is to explain the circumstances under which the article has arisen. Some years hence, while working out the material for an *Historical Greek Grammar*, I was struck by the great frequency in New Testament Greek of what I should could editorial misreadings and misrenderings. As soon as the publication of my said work[1] had afforded me leisure, I resumed my studies in Biblical Greek and soon recognised that, as it appears in our printed editions, alike Received and critical, the New Testament is perhaps the worst edited of all ancient texts. I therefore set about to read and translate into English the current text, as, to the best of my belief and judgment, the sacred authors would themselves have read and interpreted it to our own age. I began with St John's Gospel and Epistles and I now, after four years' continuous studies, venture to offer a specimen of the results of my labours.

As expected, my object here is not the ambitious task of investigating or even reviewing the Logos doctrine in its wide and long post-Apostolic history, nor shall I embark on philosophical and theological speculation. My research will be confined within the New Testament or rather to the Johannine writings, and the method I shall adopt is that of a purely philological, that is grammatical and historical study. Under these limited and definite conditions I purpose to examine the following three questions.

I.

Can the Greek term λόγος *possibly be taken in an hypostatic or anthropomorphic sense and so justify the meaning of the Incarnate Son or Christ?*

The answer to this question is a simple and emphatic *No!* — As every classical student knows, and as every Greek lexicon will confirm, the term λόγος always expresses the 'abstract' notion or result of the verb λέγω: *dico: I speak, say, declare, state, tell,* — used either in an objective *i. e. declarative* sense (like φάσκω, φράζω), as λέγω ὅτι ὑπακούει 'I *say* (state, declare) *that* he obeys'; or in a subjective *i. e. jussive* sense (similar to, but milder than, κελεύω, προστάσσω), as: λέγω σοι ὑπακούειν I *tell* (bid, command) thee *to* obey'. It is these two fundamental notions that underlie the verb λέγω through all classical and subsequent litera-

[1] An *Historical Greek Grammar* chiefly of the Attic dialect, as written and spoken, from classical antiquity down to present times (pp. xxxiii. 737), London, 1897.

ture including modern Greek. In accordance with these leading meanings of λέγω, its abstract noun λόγος is either —

1. a *declarative* λόγος, *i. e.* τὸ λέγειν or εἰπεῖν, τὰ λεγόμενα (λόγος προφορικός): *oratio, dictum, effatum: Spruch: speech, utterance deliverance; word; message, statement, declaration; narrative, report; teaching* or *doctrine, precept; saying* or *proverb, maxim,* etc. etc. — a usage very common through all periods of the Greek language down to present times.

2. a *jussive* (or injunctive) λόγος, *i. e.* τὸ λέγειν or εἰπεῖν, τὰ κελευόμενα: a *bidding, injunction, order* or *command*(ment); *deliverance, decree, oracle* — a usage equally common alike in classical and post-Christian Greek.

Now inasmuch as an utterance, or a word uttered, reflects the abstract image of a conception in the mind, the term λόγος came to be identified with the *mental faculty as manifested in speech* (λόγος ἐνδιάθετος). Accordingly we have now a developed or —

3. a *speculative* λόγος, *i. e. ratio: intelligence, reason,* a more or less philosophic term used both in Greece proper and in the East, by writers of all ante-Christian and post-Christian schools, alike secular and religious. But it should be distinctly noted that in this usage λόγος (like its derivative λογικός) is never found in the Gospels, evidently because the Evangelists, in particular St John, never professed nor expounded any philosophic system; they appealed to simple minds in a simple, direct, and unsophisticated language.

4. Another *foreign* (levantine) usage of the term λόγος occurs in the New Testament[1] as a translation of the Aramaic word *memra* (word), when this term accompanies a noun or possessive pronoun and forms a periphrasis of the noun or pronoun itself. Thus the 'word of God' or 'His word' in the Targums of Onkelos very often stands simply for 'The name or person of God', 'God Himself'. This usage, by the way, can be traced through Byzantine Greek down to modern speech where it survives in the polite phrase: τοῦ λόγου σου (τοῦ, τῶν) 'your (his, their) Honour'.

Now however manifold and extensive the function of the Greek term λόγος may have been, it is evident that none of these usages can possibly apply to the Johannine Logos. We may therefore pass over to the second question.

---

[1] Compare John 4, 41. 8, 31. 17, 17. 1 John 1, 1; 10. 2, 14. Rev. 12, 11. 19, 13. Luke 4, 32. Acts 13, 48. 14, 3. 20, 32. 1 Cor 1, 18. 2 Cor 6, 7. Hebr 4, 2; 12. 7, 28. Col 3, 16 ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ. 1 Thess 1, 8 ὁ λόγος τοῦ κυρίου; so also 4, 5; then ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (for ὁ θεός) often in Paul.

II.

When and where in the post-Christian literature, but outside the New Testament writers and Philo (whom we shall consider later on), *does the term* λόγος *appear unmistakably as the personal or anthropomorphic Logos,* as the *Incarnate Son of God?*

The reply is that a critical examination of the extant literature establishes the fact that λόγος in the above sense never occurs before the middle of the second century of our era. It is true that Ignatius, who lived in the first half of that century (90—150), is usually quoted in support of an earlier date, but, even if we count the Epistle to the Magnesians among Ignatius's genuine writings, the one solitary passage adduced therefrom (ad Magn. 8, 2) affords no clear evidence. It runs thus: εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών· ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν, *i. e.* "There is one God who manifested Himself through Jesus Christ His Son who is His Word (= Message, or Son?) proceeding from silence; he in every way satisfied his sender". Here then λόγος αὐτοῦ, "His word" is identical with the expression λόγος τοῦ θεοῦ, "message or messenger of God", already referred to (supra p. 16).

As a matter of fact, our earliest unmistakable authority for the use of λόγος in the anthromomorphic or Christological sense, as the *Incarnate Son* of God, is Justin the Martyr who wrote between 150 and 165. In his apologetic and controversial writings, Justin founds his arguments on the *Memoirs of the Apostles* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), as he usually calls the Gospels, and it is here that we first meet with the Logos as the Incarnate Son. Apol. I, 5 (= p. 56A) τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, i. e. "the Logos having assumed form and become man and having been called Jesus Christ". Again Apol. I, 22 (p. 67E) γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, *i. e.* "him being born of God, we call him Logos of God." Then again I, 32 (p. 74B) υἱὸς (τοῦ θεοῦ) ὁ λόγος ἐστίν· ὅς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν, *i. e.* "the Logos is His Son; how he (*or* it) assumed flesh and became man, we shall say in what follows". 63 (p. 95D) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ, *i. e.* „the Logos of God is His Son". Fragm. I (p. 588C) υἱὸς ὁ λόγος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς σάρκα φορέσας, *i. e.* "the Son Logos came to us having put on flesh"; — and so on through many other passages, *E. g.* Apol. I, 5 (56A); 10 (58D); 12 (59E); 21 (66E); 23 (68C); 33 (75C); 46 (83C);

63 (95 C); 64 (97 B); 66 (98 A); II, 6 (44 D); 8 (46 C); 10 (48 E); Dial. c. Tryph. 61 (284 C).

Our next authority is Athenagoras who in his πρεϲβεία περὶ Χριϲτιανῶν, addressed to Marcus Aurelius between 176 and 180, possibly alludes to the Incarnate Logos in two passages: c. 10 (p. 11, 2 ed. Schwartz): ἀλλ' ἔϲτιν ὁ υἱὸϲ θεοῦ λόγοϲ τοῦ πατρόϲ, *i. e.* "but the Son of God is the Logos[1] of the Father"; and ib. (p. 11, 16) νοῦϲ καὶ λόγοϲ τοῦ πατρὸϲ ὁ υἱὸϲ τοῦ θεοῦ, i. e. "the Father's mind (or intellect) and Logos[1] is the Son of God."

However, towards the last quarter of the second century the doctrine of the Incarnate Logos seems to have gained a fairly wide currency among Christians, seeing that Celsus (about 180) charges them with sophistically claiming that the Son of God was the Logos itself: Χριϲτιανοῖϲ ἐγκαλεῖ ὡϲ ϲοφιζομένοιϲ ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτόλογον (Origen II, 31 = I, 178 Koetschau).

From this time onwards when the Christian faith had joined hands with philosophy and become theology, the term λόγοϲ, so convenient and adaptable to theosophic speculation, aquired a novel meaning and function and became the basis of logosophic Incarnation. But it must be remembered that, outside speculative theology and christology, the term λόγοϲ never in the history of the Greek language, whether written or spoken, came to denote a *concrete* person or deity. Needless to add that these remarks apply also to the Hebrew or Aramaic *memra.*

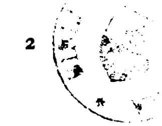
If then neither in Greek nor in Hebrew with Aramaic the term *logos* (*memra*) cannot possibly admit of the current theological or logosophic interpretation; if such a meaning is alien to both ante-Christian and primitive Christian minds, having developed long after Apostolic times; then the whole problem is reduced to the definite question which we have now to answer.

III.

By using the terms: "In the beginning was the Word (ὁ λόγοϲ) *and the Word was with God", then, "and the Word became flesh" — did the author actually mean the Incarnate Son, the Second Person of the Trinity?*

Before discussing this crucial side of the problem, some points require a preliminary notice. In the first place the expression *The Word* (ὁ λόγοϲ),

[1] Here λόγοϲ can mean either the message or the Son.



introduced with such startling suddenness, in the opening of the exordium, is very striking. The presence of the article (ὁ λόγος, *The* Word) without any contextual preparation, and without any subsequent explanation or definition, clearly indicates that the author had in his mind something *well-known*. Another equally striking and significant point is that no sooner is our attention and keen interest invited to the exalted Logos in the prologue, than the term is dropped never to be mentioned again by the author. It is true that theologians sometimes appeal to Rev. 19, 13 and to 1 John 1, 1. But it is now universally admitted by Biblical scholars, of the orthodox and negative school alike, that Rev. 19, 13 is irrelevent:

"And I saw the heaven opened and behold a white horse, and he that sat upon him was called faithful and true, and in righteousness he doth judge and make war. His eyes were as a flame of fire and on his head were many crowns, and he had a name, written that no man knew but himself. And he was clothed with a vesture dipt in blood, and his name is called *the Word of God*."

Here the triumphant conqueror's mystic name, *the Word of God* (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), if it means anything definite, can be best translated by the terms *message* (= messenger) or *person of God*.

Equally inconclusive is the passage quoted from St John's First Epistle 1, 1:

"That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon, and our hands have handled, concerning *the word of life*" —

seeing that in the expression: *concerning the word of life* (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), the *word of life* either means the *Life itself* or again refers to '*the message* (or *person*) *of God*'. Hence Westcott very properly observes that 'if the expression "Word of life" admitted a christological interpretation, such an interpretation 'could not fail to present itself to later readers in whose speculation 'the Word' occupied a far larger place than it occupies in St John, and to become popular.'

Another passage sometimes referred to is 1 John 5, 7, where the term *word* (λόγος) occurs absolutely and does unmistakably mean the Incarnate Son. However, the whole of this verse is spurious, being absent from all MSS antedating the fifteenth century.

In this way we are reduced to the Prologue of the Fourth Gospel, where the Incarnate Logos is alleged to occur four times, thrice in the exordium and once in verse 14. In dealing with these passages which

form the basis of the Johannine doctrine, it will be convenient to consider first verse 14. After announcing the Logos (1—3), the author speaks of the light and darkness (4—5), then indroduces the account about St John the Baptist and his witness to the Light (6—9), then speaks of the unwilling reception accorded to the Light by His own people (10—11), then refers to the authority or power (ἐξουcία) granted to those who received Him as well as to believers in His name who were born not in a carnal manner but of God (12—13). After all these accounts which occupy half a printed page, he proceeds:

"*and the Word* (καὶ ὁ λόγοc) became (or was made) flesh and dwelt among us."

Now two points are striking in this sentence. First the introductory or continuative '*and* the word': how can it refer back to the opening sentence of the exordium from which it is so widely separated and disconnected? This is surely forced and unnatural, while the alternative of connecting it with *what immediately preceeds* is most regular and natural. Then, Is the term λόγοc here necessarily identical in meaning with the very distant λόγοc of the opening sentence? One may object of course that its association here with such an expression as 'dwelt (or tabernacled) among us' (ἐcκήνωcεν ἐν ἡμῖν), points to some *personal being* having pitched his tent among us. Such an objection, however, is invalidated by two considerations. First the expression ἐν ἡμῖν does not necessarily mean 'among us': the preposition ἐν rather stands in its ordinary sense *in*, so that ἐν ἡμῖν means 'he dwelt *in* us', i. e. in each of us individually and collectively. Then I very much doubt whether, by using the word ἐcκήνωcεν here, the author had in his mind the rather military term cκηνῶ from cκηνή, 'a tent', so that by ἐcκήνωcεν he should have meant: (the Logos) 'pitched his tent, camped or encamped.' I rather believe that the author thought of the more spiritual word τὸ cκῆνοc which is fairly common in post-classical and Christian Greek in the sense of 'body'; so that ὁ λόγοc ἐcκήνωcεν ἐν ἡμῖν means 'and the λόγοc lodged in our bodies', 'was *embodied* in us'.

As to the subject of the clause, the λόγοc, let us consider the context. The author tells us that those who received the Light (*i. e.* Christ), to them he granted authority or power (ἐξουcία) to become children of God, after which he remarks: "and *the* logos (*i. e.* and *the said* logos, and *that* logos) became flesh." Grammatically considered, then, the logos here cannot refer to the very first line of the prologue, already lost sight of, but to the immediately preceding statement, to the

'authority' or 'power' just spoken of: 'and the said word of authority' and 'the empowering word', 'the mandate' — became flesh and lodged in us: an interpretation which becomes the more natural and intelligible, as the terms 'authority, (command[ment]) or mandate, and word (ἐξουςία ἐντολή, λόγος)', are used synonymously in the New Testament. Thus John 10, 18 "I have *power* (ἐξουςία) to lay it (*i. e.* my life) down, and I have power (ἐξουςία) to take it again: this *commandment* (ἐντολή) have I received of my father." Compare also 10, 35 "if he called them gods unto whom the *word* (ὁ λόγος, commandment) of God came". 8, 55 „but I know him (*i. e.* God) and keep His saying (λόγος, commandment). Likewise: 8, 51; 52; 55. 14, 23; 24. 17, 6; 14. 1 John 2, 4f. Rom. 9, 28. 13, 9 "and if there be any other *commandment* (ἐντολή), it is briefly comprehended in this *saying* (λόγος, mandate): Thou shalt love thy neighbour as thyself." So further Mattew 15, 6. Mark 7, 13. Gal 5, 14. 1. Thess 4, 15. 2 Peter 3, 5 and 7. Compare also Deut 10, 4 οἱ δέκα λόγοι, 'the ten commandments'.

And now at length we come to the first line of the prologue, the exalted sentence with which the Gospel opens and which forms the *locus classicus* for the Logos doctrine: "In the beginning was *the Word* (ὁ λόγος) and the Word (ὁ λόγος) was with God, and the Word (ὁ λόγος) was God; the same was in the beginning with God."

Before entering upon the discussion of this weighty Logos itself, we must emancipate ourselves from the current printed text and transfer our minds back to the original manuscriptal reading of the text, which shews no marks of notation or punctuation. There we read: εν αρχηι ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος ουτος ην εν αρχηι προς τον θεον παντα δι αυτου εγενετο και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν, *i. e.* "in the beginning was the Logos and the Logos was unto God and was a God; this Logos was in the beginning unto God all things were made through *it* and without *it* nothing was made." Now what can this Logos, — *the* Logos — be with which the writer supposes his readers to be already familiar? It can only be the well-known logos, the familiar λόγος, 'der *Spruch*', the dictum or deliverance with which the book of Genesis opens: God *said* (εἶπεν ὁ θεός), the *utterance* (λόγος) or *Spruch* by which God created the world, by the repetition (nine times!) of which utterance all things came into being (ἐγένετο) one after another and without which not a thing came into being. The term λόγος refers then to that well known utterance or *Spruch* with which the creation of the world began; that well known oracular utterance

which God made unto (πρὸς) Himself and which having been instrumental (δι' αὐτοῦ) in the creation, is naturally represented as a creative power, a creator, that is *a god*, — god and creator being two synonymous terms. In beginning the life of Christ, St John very naturally and fittingly thinks of the beginning of the world, and so opens or prefaces his narrative with the account of the Creation in Genesis.

"God said, Let there be light; and there was light. And God saw that the light was good; and God divided the light from the darkness. And God called the light day, and the darkness he called night."

Conceiving Christ as the 'true *Light*', then, John very naturally connects Him with the account in Genesis where the *light* marks the first divine step. And just as Genesis represents *light* as the beginning of the cosmic world, so too John represents the *Light* (*i. e.* Christ; cp. ὁ φώς, the man, the hero) as the beginning of the spiritual and redeemed world.

The above interpretation of the exordium to St John's Gospel not only explains the sentences contained therein; it also accounts for the coincidence — the unmistakable coincidence — regarding the use of the term logos both in St John and Philo. For without necessarily copying imitating or even knowing each other, both writers refer to the same well known work of God recorded in the well known opening lines of Genesis. And the coincidence is only such as could be expected from two different writers who referred to the same event, but who had two different objects in view: St John, being concerned with the life of the Light (= Christ), merely alludes to the story of the Creation as recorded in Genesis; whereas Philo dealing especially and entirely with the subject of Genesis itself, discourses, comments, and speculates upon it. Accordingly while St John is contented with a mere allusion to that event by the summary remark 'In the beginning (*i. e.* first of all) was the utterance (ὁ λόγος) of God', *Im Anfang war der Spruch*, Philo discourses and speculates upon that utterance or logos in the interest of the Jewish faith, and thus represents that divine logos or *Spruch* now as 'the oldest of things created (ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, II, 269, 20, Cohn-Wendland; so also I, 151, 29); now as 'the oldest son of the father of all beings' (πρεσβύτατος υἱὸς τοῦ τῶν ὄντων πατρός, 241, 18); now as 'His first-born, the oldest messenger' (ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ, τῶν ἀγγέλων πρεσβύτατος, II, 257, 2; so too II, 106, 2), as 'His first-born divine logos (ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, III, 251, 13; so also 133, 20), as 'the second god, which is His logos'

(δεύτερος θεὸς ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος II, 625 Mangey) etc. At other times again the Logos is spoken of as 'the instrument by which God created the world' (εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου] τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν . . . ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, I, 200, 8; so further I, 134, 18; then II, 225 Mangey, — all of which are perfectly intelligible and true. Insofar, then, both St John's literal and direct mention of the divine utterance or logos, the cosmogonic *fiat* or *Spruch*, and Philo's speculative and allegoric interpretation of that divine utterance or logos refer to the same common source; hence both versions not only agree with the cosmogonic account in Genesis; they also naturally coincide between themselves.

The question now which naturally suggests itself is, How is it that the term λόγος. used as it was by St John in its ordinary and simple meaning of *Spruch, utterance* or *speech*, etc., assumed the logosophic or hypostatic and anthropomorphic sense, and so gave rise to the theological logos doctrine? As explained above, this side of the problem lies outside the scope of the present paper. However, I may suggest here that the early post-Apostolic Christians must have often been taunted by pagan wits with espousing a doctrine devoid of all philosophy — so fashionable then — devoid of all rational foundation or λόγος. What would be more natural then than that, in self-defence, some ingenious Christians, argumentatively or sophistically (as Celsus puts it, supra p. 17) had recourse to the λόγος τοῦ θεοῦ (supra p. 15), expecially to that sententious and weighty λόγος which opens our Gospel, and so replied that it was precisely that philosophical and exalted λόγος which formed the basis, of the Christian faith? . It is evidently to this new but mistaken interpretation of the λόγος (as Logos-Son) that many an intelligent and fair minded Christian individually raised objections — those well meaning Christians whom subsequently Epiphanios wished to have called by the rather catching than fair name of ἄλογοι (Logos-less, sense-less): Haeres. 51, 3 (I 892 A Migne): ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται, τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται. Be that as it may the above well-meaning but mistaken interpretation of λόγος as Logos-Son, this logosophic doctrine, appears first in the writings of Justin the Martyr (died about 165 A. D.), a professional philosopher of Greek origin, who became Christian at Ephesus in the time of Hadrian. Justin had been brought up in the midst of Hellenic culture and was in close touch both with Jewish doctors and pagan philosophers. In order to meet the objections as well the needs of critical and philosophizing men, he

endeavours to interpret Christianity in a rational and philosophic spirit (λογικῶς). With this object in view, he avails himself of the convenient term λόγος, a term which, owing to its manifold and elastic meaning, was admirably fitted for higher speculations. Now besides the frequent phrase λόγος τοῦ θεοῦ, no passage could better serve his purpose than the solemn and awe-inspiring words with which the Fourth Gospel opens: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν — then καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; — words to which he so often appeals, as already explained above (p. 16).

Justin's method of dealing with the term λόγος is well illustrated by the following passage in Apol. I, 46 (p. 83 c): τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν, λόγον (Logos-reason) ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου (Logos-wisdom-reason) βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί . . . ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ λόγου (Logos-wisdom-reason) βιώσαντες, ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου (Logos-wisdom-reason) βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι. δι' ἣν δ αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου (Logos - wisdom?) κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη, καὶ σταυρωθεὶς ἀποθανὼν ἀνέστη καὶ ἀνελήλυθεν εἰς οὐρανόν, ἐκ τῶν διὰ τοσούτων εἰρημένων ὁ νουνεχὴς καταλαβεῖν δυνήσεται. ἡμεῖς δὲ οὐκ ἀναγκαίου ὄντος τανῦν τοῦ περὶ ἀποδείξεως τούτου λόγου (Logos-argument-proof), ἐπὶ τὰς ἐπειγούσας ἀποδείξεις πρὸς τὸ παρὸν χωρήσωμεν.

Justin's successors were Theophilos, Irenaios, Clement of Alexandria, Hippolytos, Tertullian, and Origen, all Christian apologists, learned men who were guided by, and worked in, the interests of the Christian faith and church. Being all well versed in Greek philosophy and culture, they took up the eminently acceptable and adaptable term λόγος and developed out of it the logosophic doctrine already initiated, and this doctrine has ever since pervaded Christian theology. The gradual evolution of this Christology is well described by Harnack in his recent History of Dogma,[1] when he says: —

"The Christian doctrine of the Son of God could be most easily rendered acceptable to cultured heathens by means of the Logos doctrine . . . The conception of the Logos was capable of the most manifold contents and its dexterous treatment could be already supported by the most instructive precedents. This conception could be adapted to every change and accentuation of the religious interest, every deepening of speculation, as well as to all the needs of the cultus, nay even to new results of Biblical exegesis. It revealed itself gradually to

[1] A. Harnack, History of Dogma, iii. p. 6 f. (English translation.)

be an available quantity of the most accommodating kind, capable of being at once determined by any new factor received into the theological ferment. It even admitted contents which stood in the most abrupt contradiction to the processes of thought out of which the conception itself had sprung, *i. e.* contents which almost completely concealed the cosmological genesis of the conception. But it was long before this point was reached. And as long as it was not, as long as the Logos was still employed as the formula under which was comprehended either the original idea of the world, or the rational law of the world, many did not entirely cease to mistrust the fitness of the conception to establish the divinity of Christ."

To sum up, it is true that Christ is designated in the Bible by a great variety of titles, some of which even denote ***abstract*** ideas, such as *Life, Light, Gift of God,* nay even *Word of God* (*i. e.* Message, Gospel), but I hold that He is never designated by the term *Logos* a *Word* absolutely. The alleged occurrence of the Logos or Word as the Incarnate Son in the opening verses of the Fourth Gospel is irrelevant; there the term logos simply refers to God's well-known utterance or *Spruch,* recorded in the opening verses of Genesis. Assuming then the extant text of our Prologue to represent the original form, and discarding only the current punctuation which has little authority and less value, I believe that the writer's meaning is represented by the following reading and translation.

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν. ὁ λόγος 2 οὗτος* ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1 "In the beginning was the utterance. Now the utterance was *made* unto God, and was a god. This 2 utterance was in the beginning *made* unto God. 3 All things came into being through it and without it not a thing came into being. That which is come into being, 4 therein was life and the life was the light of mankind. 5 And the light is shining in the darkness and the darkness hath not overtaken it.

6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ· ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν (ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ Φωτός), ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ Φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτὸς 9 ἦν. τὸ Φῶς τὸ ἀληθινόν,**

6 There appeared a man sent from God: his name was John. 7 The same came for declaration (to declare *things* concerning the Light), so that all may become believers through him. 8 He was not the Light, but was (came) to declare *things* concerning the Light.

---

* This is one of the numerous instances of mispunctuation and consequent misinterpretation in the New Testament, especially in St John.

** Another instance of the editorial misreadings found in St John.

ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, [10] ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. [11] εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. [12] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ· [13] οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. [14] καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.

9 The true Light that illuminateth every man coming into the world [10] was in the world, and the world came into being through him, and *yet* the world recognised him not. [11] He came into his own home and his own *people* received him not. [12] But as many as received him, to them gave he authority to become God's children for those which believe in his name; [13] which were born not through bloodshed nor through the will of the flesh nor through the will of man, but from God. [14] And the mandate became flesh and lodged in us, and *so* we beheld his (the Light's) glory."

The doctrine, therefore, of the so called Johannine Logos is foreign to the New Testament writers including St John; it is a theological product which originated and developed in the apologetic speculation of post-Apostolic Christianity.

These are the views I have been compelled to adopt after five years' earnest study and reflection. I own to have reluctantly espoused them, since they seemed to destroy one of my old cherished beliefs; but in the struggle which arose between that old belief and the truth of facts, the latter had to prevail. This result, however, affords one comfort and compensation to my mind, and that is the following reflection: In Christian theology the doctrine of Logos has been one of the chief sources of long and bitter controversy, and modern negative criticism, based thereon, has led many an attack upon the author of the Fourth Gospel: Is he really guilty of the charge?

[Abgeschlossen 10. Februar 1901.]

Die Auslegung des Apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung.

Von Heinrich Weinel in Bonn.

Der kleine Aufsatz, den ich im Folgenden vorlege, bedarf einiger Worte der Rechtfertigung. Es ist das erste Mal, dass in dieser Zeitschrift ein Buch besprochen wird. Und dazu ist diese Besprechung keine Recension. Denn ich will hier nicht die Erklärung, die K. vom Apostolicum giebt, darstellen und beurteilen, sondern die Frage behandeln: welchen Beitrag liefert diese Auslegung für die Erforschung des Neuen Testaments?

Diese neue Zeitschrift hat einen Doppeltitel annehmen müssen, um verständlich zu machen, was sie eigentlich will. Ihre alttestamentliche Schwester hatte das niemals nötig. Das ist bezeichnend für die Lage der neutestamentlichen Wissenschaft. Vor zwanzig Jahren hätte man dieser Zeitschrift sogar zu dem gleichen Zweck eine dreifache Aufschrift geben müssen, also lautend:

> Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und für die Erforschung des Judentums zur Zeit Jesu und für die Kunde des Urchristentums.

Ist inzwischen der zweite Titel überflüssig geworden und wird er von jedermann im ersten mitbegriffen, so will diese Zeitschrift dazu helfen, dass man immer deutlicher auch den ersten Titel neben dem dritten oder den dritten neben dem ersten als überflüssig empfinde. So war es vor 60—100 Jahren, als die Specialisierung der Fächer noch nicht so weit gediehen war wie jetzt; was damals fast naiv geübt wurde in der wissenschaftlichen Theologie, das soll in bewusster, historisch gerechtfertigter Weise wiederkehren. Gegenwärtig sind wir noch nicht so weit. Die Bücher, die das „nachapostolische" Zeitalter behandeln

bis hin zu Irenäus, Tertullian und Origenes, kommen leicht in Gefahr, von der neutestamentlichen Forschung übersehen und bei Erklärung neutestamentlicher Stellen nicht herangezogen zu werden.

Und doch liegt es in der Natur der Sache, dass sie manchmal allerlei Vorzüge vor den nur neutestamentlichen Büchern voraus haben.

Soweit sie theologische Probleme behandeln, fallen sie meist weniger in die Fehler der Lehrbegriffs- und der „Local"-Methode zurück, die in der neutestamentlichen Theologie noch immer üblich, aus der Dogmengeschichte aber verschwunden sind. Für das „nachapostolische" Zeitalter insbesondere haben Harnack und Loofs viel zu kräftig das „Vulgärchristentum" des zweiten Jahrhunderts betont, als dass man noch jeden Schriftsteller für sich vereinzelt behandeln könnte.

Weiter legen jene Bücher weit mehr Gewicht als die neutestamentlichen auf das religiöse und sittliche Leben[1] und auf das äussere Thun und Treiben der Gemeinden;[2] dazu verweilen sie auch bei denen, die nicht Führer oder gar Helden der jungen Bewegung waren.

Und schliesslich betrachten sie die Dinge von ihrem Zielpunkt, der Kirche, aus und sehen daher Entwickelungen, Probleme und Zusammenhänge, die der Neutestamentler zu übersehen in Gefahr ist, weil ihm die Symptome, aus denen sie sich zusammensetzen, allein in ihrer Vereinzelung entgegentreten und das gemeinsame Ziel, das sie umschlingt, erst jenseits des Neuen Testaments liegt, wo es sich leicht der Aufmerksamkeit entzieht. So sind z. B. den Erklärern der Korintherbriefe die in 1 Kor 7—14 behandelten Dinge einzelne Vorgänge in der Gemeinde, die „besprochen" werden, weil man ihretwegen an Paulus Fragen gestellt hatte. Damit begnügt sich der Erklärer; ein Bedürfnis, weiter zu fragen, hat er nicht. Daher sieht man auch nicht, wie alle jene Probleme aus einer bestimmten Strömung im Urchristentum entspringen, die auch in 1 Th 4 und Röm 13 Spuren ihres Daseins hinterlassen hat, und dass der Kampf mit dieser Strömung und ihre Überwindung eine Lebensaufgabe des Apostels war. Man bemerkt darum auch nicht, dass Paulus mit seinen „Antworten" den ersten Grund zu dem gelegt hat, was später Kirche wurde, und dass dieser ganze Vorgang, jene Fragen und diese Antworten, im Kleinen eine Erscheinung widerspiegeln, die ein religionsgeschichtliches Gesetz ersten Ranges ist.[3]

---

[1] Vgl. hierfür besonders Harnack's Dogmengeschichte I³, 1894, S. 133—211.

[2] Der Kirchenhistoriker Weizsäcker musste uns das in seinem Apostolischen Zeitalter beschreiben.

[3] Vgl. meinen Vortrag: Paulus als kirchlicher Organisator, 1899.

Die Betrachtungsweise von rückwärts, von der Kirchengeschichte her, hat der neutestamentlichen Forschung manches zu sagen.

Aus diesem Grunde erlaube ich mir hier, auf den Commentar hinzuweisen, den F. Kattenbusch in seinem grossen Werke über das Apostolische Symbol (II, S. 471—728) der Erklärung dieser altchristlichen Formel gewidmet hat. Die Kürze der Formel in ihrer rätselhaften Prägnanz nötigt ihren Erklärer dazu, sie in die Fülle der christlichen Anschauungen der zwei ersten Jahrhunderte gleichsam einzubetten. Dabei berührt das Apostolicum so sehr alle Centralpunkte des Christentums, dass es fast als eine gedrängte Übersicht über die gesamte urchristliche „Theologie" gelten kann.[1] So findet man denn auf den 256 zum teil enggedruckten Seiten des Commentars reiche Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, der apostolischen Väter, der Apologeten, besonders Justins, wie der altkatholischen Väter. Ich beschränke mich hier auf eine Besprechung der Beiträge zum Neuen Testament aus den angeführten Gründen.

I.

Ganz besonders häufig kommt K. erklärlicher Weise auf gemeinchristliche Anschauungen aus den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts zu sprechen. Das altrömische Symbol (R) ist ihm ein Document aus der Entwicklung sowohl der Autoritätsidee der altkatholischen Kirche als auch des Selbstbewusstseins der Christenheit. „Spiegelt es den Glaubensstandpunkt einer Zeit oder Gemeinde, die sich als messianische empfand, so stand man doch nicht mehr in der ‚Auseinandersetzung' mit den Juden, sondern wusste das Judentum einfach unter und hinter sich (wie vollends das Heidentum). Das deutet auf das älteste ‚katholische' Stadium der Kirche! Die synoptischen Evangelien, vorab Matthäus (wie Jülicher ihn vortrefflich schildert), atmen diesen ‚Messianismus'" (S. 494, Anm. 21). Auch die lucanischen Schriften in einem Teil ihres Inhaltes und die Pastoralbriefe spiegeln diesen frühen Katholizismus wieder, einen idealen Katholizismus, wie man ihn im Gegensatz zu dem späteren um 200 nennen könnte. Er ist der natürliche Schlusspunkt gewesen für die Zeit der ersten Begeisterung, das „apostolische" Zeitalter, dessen Darstellung man mit ihm

[1] Das hat bereits Strauss so stark empfunden, dass er beabsichtigt hatte, in einem besondern Teil seines Leben Jesu zu zeigen, wie im apostolischen Symbol der volkstümliche Niederschlag der Christuspredigt der ältesten Gemeinden vorliegt (Streitschriften III, S. 59 u. 61, vgl. Leben Jesu[4] 1840, II, S. 669 f.).

schliessen sollte. In ihm ist der nächste sachliche, historische Endpunkt für die Entwicklung gegeben, die mit dem ersten Pfingstfest anhob. Selbst Weizsäcker's standard work lässt diese Erkenntnis vermissen und schliesst daher die Entwicklung der angefangenen historischen Reihen nach Gesichtspunkten ab, die mehr oder minder zufällig sind und sich meist nur durch den Blick auf den Kanon erklären lassen.

Wie nun das Apostolicum diese frühkatholische Stimmung und den Glauben der Zeit in prägnanter Weise erkennen lässt, das hat K. so gezeigt, dass er von überallher reichen Stoff für die Charakterisierung beider zu jedem Wort des Bekenntnisses herbeigetragen hat.

Dass man, um das Gemeinchristliche festzustellen, nicht nur bei einem Schriftsteller wie Justin mit Vorsicht zu verfahren hat und nicht alles, was sich bietet, als „vulgär" ansehen darf, das hat K. bei Hermas mehrere Male trefflich gezeigt. Hermas nennt z. B. Gott meistens ὁ κύριος, den „Sohn Gottes" niemals ὁ κύριος (einmal κύριος τοῦ λαοῦ Sim V, 6, 4), niemals Ἰησοῦς oder Χριστός, während der gemeinchristliche Sprachgebrauch umgekehrt Jesus gewöhnlich „den Herrn" und Gott nur selten so nennt (S. 523, Anm. 77). Auch vom sittlichen und religiösen Zustand der Gemeinden zeichnet der „Grübler" (und — möchte ich hinzufügen — Bussprediger) Hermas kein ganz richtiges Bild. „Aus Schriften wie dem Hebräerbrief und dem Clemensbrief dürfen wir entnehmen, dass der sittliche Zustand der Gemeinden relativ ‚fest' geworden. Das Bekenntnis Hebr 12, 1 spricht dafür, nicht dagegen."[1] Gerade daraus, dass die Gemeinden nicht so sehr durch den Gedanken der ἁμαρτία geängstet gewesen sind, erklärt es sich, dass nicht eben häufig in den andern Schriften von der ἄφεσις die Rede ist (S. 716).

Besonders bemerkenswert ist die Ansicht, die K. im Verlauf seiner Untersuchungen von dem Anteil des Paulinismus am Gesamtgefüge dieser frühkatholischen Gemeindefrömmigkeit gewinnt. Immer wieder stellt sich heraus, dass R „eine Art Niederschlag der paulinischen Predigt in einer kurzen Formel" ist (S. 597), eine „Probe davon, wie der Paulinismus unter den Einwirkungen auch der einfachen evangelischen Erzählung sich gestaltet und sich zu einer kurzen Formel verdichtet hat (S. 498). „Dieser undogmatische Paulinismus ist, wie mich

[1] Auf die Zusammenstellung des Clemensbriefes mit dem Hebräerbrief sei hier noch ausdrücklich verwiesen. So einzigartig die Stellung des Hebr im N. T. ist, so sehr verwandt ist er einerseits mit I Clem, andrerseits mit Barn. Überdies ist I Clem das erste Schriftstück, das einen deutlichen Einfluss des Hebr zeigt. Auch aus Herm (vgl. Mand IV, 3) ist für Hebr manches zu lernen.

dünkt, nur recht begreifbar als eine Frucht der zwiefachen apostolischen Predigt.“ Seinen Unterschied von der Tübinger Schule hält K. dabei durchaus aufrecht: „Nicht in mühsamen Kompromissen und reflexionsmässig gesuchten Doktrinen, sondern in einem organisch vermittelten, innerlich vollzogenen Ausgleich der Intuition begegnen sich in R die beiden Strömungen der apostolischen Predigt, die ja die gleiche Quelle hatten, die lebendig gewonnene Erkenntnis, dass Jesus der Messias sei“ (S. 498f.), und deren Träger, kann man hinzufügen, überdies in der Vorstellung von diesem Messias und den Gütern, die er bringen sollte, als Juden in weitestem Masse einig waren.

Indessen ist noch ein Besonderes hervorzuheben. Diese Doppelgestalt, diese Mischung aus Paulus und den „Evangelien“, ist in der That ein sehr charakteristischer Zug der frühkatholischen Frömmigkeit und besonders auch der sog. deuteropaulinischen Schriften. K. macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Aussage über Jesus in R am genauesten den Andeutungen über die Missionspredigt entspricht, die wir in Act 2, 36 finden: . . . ὅτι . . . χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ferner in Act 5, 42: διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν, 18, 5: διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν und 18, 28: . . . ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν (S. 545). Noch in einem andern Punkt, dessen Bedeutung K. zu wenig gewürdigt hat, zeigt sich dies Doppelantlitz der deuteropaulinischen Litteratur und des Symbols aufs allerentscheidendste, nämlich im Gebrauch der Formel ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Hier hat K. zu viel Nachdruck auf die allerdings richtige Thatsache gelegt, dass ἄφεσις ἁμαρτιῶν seinem Inhalte nach auch bei Paulus vorkommt (S. 707f.). Aber die Formel als solche und die Vorstellung von einer „Vergebung“ der Sünden sind so selten bei ihm, dass sie direct als unpaulinisch bezeichnet werden können. ἄφεσις ἁμαρτιῶν u. ä. findet sich bei Paulus gar nicht, ἀφιέναι nur ein einziges Mal Röm 4, 7, und auch da nur in einem Citat aus dem A. T. (ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι). Das kann kein Zufall sein; dafür spielen diese Worte im Sprachgebrauch der alten Christenheit eine zu grosse Rolle. Sie gehören später vor allem dem Deuteropaulinismus an, der durch ihre Übernahme aus dem Sprachgebrauch der Kreise, die den Evangelienstoff tradierten, bewusst oder unbewusst ein Einheitsband mehr schuf. Es ist nicht uninteressant, dass sogleich in Kol 1, 14 und Eph 1, 7 der Ausdruck sich wieder findet.

Hier trifft man einmal eine der Fugen, in denen Paulinismus und Gemeindetheologie von einer späteren Zeit zusammengekittet oder in

einer späteren Zeit zusammengetroffen sind und sich vereinigt haben. Auch R ist ein Document dieses Vorganges, der wohl einer neuen, eingehenden Untersuchung wert wäre, nachdem sich solange niemand mehr mit ihm beschäftigt hat.[1]

Inzwischen hat sich ja die Lage noch insofern geändert, als man auch den Paulinismus selbst anders und gründlicher hat verstehen lernen. Besonders H. J. Holtzmann hat hier in seiner Biblischen Theologie mit ihrer starken Zeichnung der „mystischen", vom πνεῦμα handelnden Gedankengänge des Apostels manches Wichtige erst in das rechte Licht gerückt. Auch die Beobachtungen von Kattenbusch geben viel zu denken. Er fasst sie einmal (S. 720) in folgenden Worten zusammen: „In Wirklichkeit wird R als populärer Paulinismus zu verstehen sein, zeigt uns aber gerade in Art. 9—12, welch bedeutsamen religiösen Erfolg die Predigt des Paulus gehabt hat,[2] wie sehr sie, dass ich so sage, den Horizont mindestens eines Teils der griechisch-römischen Christenheit bis auf weiteres abgesteckt hat. Die Subtilitäten der paulinischen Theologie sind gewiss von wenigen nur bemerkt, von noch wenigern verstanden worden. Aber R zeigt uns, was man im Durchschnitt verstanden gehabt, und das ist danach nicht wenig gewesen."[3]

---

[1] Als vor kurzem Preuschen (Zur alten Kirchengeschichte, Theologische Rundschau 1900) die Frage von rückwärts, von der Kirchengeschichte, her wieder anregte, da hat Lüdemann, der eifrige, unentwegte Kämpe wider alles, was von Ritschl und Harnack kommt, verwundert und erstaunt gefragt: „Sollten wir wirklich noch eine von Ritschl zu Baur zurückführende resipiscentia erleben?" (Theologischer Jahresbericht XIX, 1900, S. 172). Das wird nun allerdings keineswegs der Fall sein. Denn inzwischen sind wir so viel reicher an Erkenntnis des Lebens in der Urkirche geworden, dass der Baursche Grundgedanke uns von vorn herein viel zu eng ist. Wir wissen jetzt, dass, was in jenen zwei Jahrhunderten vorgegangen ist, das Werden einer Kirche war, und das ist immer sehr viel mehr als der Kampf zweier theologischen Schulen. Dass man eine Zeit lang diesen Kampf unterschätzt hat, um Platz zu schaffen für eine reichere und dem Leben entsprechendere Betrachtungsweise, das ist möglich und, wie mir scheint, zuzugeben. Wer uns aber diese reichere Betrachtungsweise geschenkt hat, die auch das Berechtigte der Tübinger Auffassung in sich aufnehmen kann, das ist Harnack. Und ihm wagt Lüdemann „eine einseitige Betrachtungsweise" und einen „dürftigen" und „verschwommenen" Begriff von Christentum zuzuschreiben! (ib. S. 173).

[2] Von mir gesperrt.

[3] Vgl. über den Einfluss des Paulus auf die Kirche noch S. 626f. (die Hervorhebung des Kreuzes, Kreuz und Exorcismus, 1 Kor 2, 6—8) 662 (der ganze dritte Artikel), 694 (ἐκκλησία), 702 (πνεῦμα) u. a. St. Eine charakteristische Abweichung des Symbols von Paulus ist σαρκὸς ἀνάστασις. Sie wird, wie die Differenz bei ἄφεσις ἁμαρτιῶν, von K. nicht genug gewürdigt; auch sie liegt von Paulus ab nach dem Gemeinchristlichen hin, ganz wie dort.

Die unverstandenen Subtilitäten des Paulinismus lassen sich fast alle in ein Wort zusammenfassen: die Rechtfertigungslehre. Die Deuteropauliner haben in der That mit ihr nichts anzufangen gewusst; gleichwohl war ihnen wohl bekannt, dass ihr Meister von δικαιοῦϲθαι gerne redete, und dass ihm charakteristisch war, davon zu sprechen. So hat denn der Verfasser des Titusbriefes das Wort auch einmal bringen zu müssen gemeint (Tit 3, 7); und besonders bezeichnend ist die Art, wie Lc in die Missionspredigt Act 13, 38 δικαιοῦϲθαι neben das unpaulinische ἄφεϲιϲ ἁμαρτιῶν gestellt hat, um der Rede echt paulinischen Klang zu geben.[1] Beide Stellen zeigen deutlich, dass man in der That die paulinische Rechtfertigungslehre nicht verstanden aber pietätvoll anzuwenden gewusst hat.

Aber die Rechtfertigungslehre ist nicht die ganze Lehre des Paulus, so sehr auch in ihr der Kerngedanke des Paulinismus, wennschon in einer unzureichenden Terminologie, richtig ausgesprochen ist. Dass wir sie gewönlich so sehr überschätzen, das hat vier Gründe: Einmal sind wir als Protestanten gewöhnt, sie in den Mittelpunkt zu stellen. Dann hat der letzte grosse Dogmatiker die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung als den Kernpunkt des Christentums behandelt. Drittens beurteilen wir den Paulinismus nach den wenigen Briefen und nach der grösseren oder geringeren Stärke, mit der die Gedanken in ihnen auftreten. Dadurch gewinnen wir ein schiefes Bild mit unnatürlich verzerrten Gliedern; denn alle Briefe, selbst der Römerbrief, sind Gelegenheitsschriften und noch dazu Streitschriften. Und schliesslich sind wir meist gewöhnt, unser Christentum von innen heraus, und nicht von aussen her zu sehen. Daher vergessen wir oft das Gemeinchristliche und fassen fast nur die innerhalb der christlichen Entwicklung sich bildenden streitigen Punkte, Probleme und Richtungen ins Auge. Das Gemeinchristliche ist uns selbstverständlich.

Die Rechtfertigungslehre ist nur ein Untersatz in dem grossen Gewebe paulinischer Gedanken. In der Predigt des Paulus hat sie gewiss keine grosse Rolle gespielt neben dem Grossen, Neuen, das Paulus seinen Gemeinden zu sagen hatte, neben der Kunde von dem einen Gott, dem Vater Jesu des Messias, von der Schöpfung der Welt, dem Fall und der Erlösung durch das vom Himmel gekommene Geistwesen, den Himmels-Menschen, durch den einst die Welt geschaffen worden, der

---

[1] 1 Tim 3, 16 ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι entstammt anderem Sprachgebrauch, vgl. Joh 16, 8ff.

in der Fülle der Zeit Mensch geworden und am Kreuz gestorben ist, und nun in allen denen, die mit ihm im Sacrament sterben, als der Geist in einem grossen Körper waltet, alle in sein Bild verwandelnd; und dazu jene grossartigen Gedanken vom Geiste Gottes, der wie der Christus und kaum geschieden von ihm, vom Himmel kommend zum Himmel strebend, Scharen von Gläubigen aus diesem Äon rettet in den künftigen, dessen Angeld und Unterpfand er ist. Dieses grosse phantasievolle Gedankengebäude war des Paulus Predigt. Und es ist die Grundlage alles Gemeindeglaubens geworden. Es hat gewirkt. Alle christliche Gedankenbildung hat es beherrscht vom schlichten Glauben des Clemens an bis zu der stolzen Gnosis Valentins. Und bis zum 18. Jahrhundert hat es noch nie eine andere Theologie gegeben als diese „paulinische". Denn das alte Dogma ist ganz auf ihr aufgebaut. Sind doch auch im Paulinismus die höchsten Begriffe nicht δικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι, sondern γνῶσις und σοφία (1 Kor 1, 21, 2, 6ff. 13, 2. 13, 8. Röm 2, 20. 11, 33. 15, 14), ζωή und ἀφθαρσία (vgl. Röm 2, 7. 5, 2. 10. 18. 21, hier ist besonders deutlich, wie die δικαιοσύνη nur die Vorbedingung für diese, die eigentlichen Güter des Heils ist).

Der Paulinismus ist nicht die Rechtfertigungslehre; er ist mehr. Und dieses Mehr hat in der Geschichte zuerst gewirkt. Auch für das zwischen Baur und Ritschl verhandelte Problem bietet sich mit der vollen Würdigung dieser Thatsache eine Lösung dar im Zusammenhang mit dem, was oben über den Deuteropaulinismus gesagt worden ist. Man muss Kattenbusch dankbar sein, dass seine, nicht im Dienst dieser Gedanken gemachten Zusammenstellungen über die Wirkung des Paulinismus in der Kirche für die Lösung des Problems wertvolles Material bieten.

Bietet für solche Schlüsse aus dem Gemeinchristlichen das Buch nur den Stoff dar, so hat K. auf einer anderen Linie selbst eine Betrachtungsweise geübt, die, ihm als Dogmenhistoriker und Dogmatiker nahe liegend, dem Neutestamentler Anregung wird, tiefere, zusammenfassende Beobachtungen zu machen. Es ist dies die Betrachtungsweise, die unter den verschiedenen Formen den gemeinchristlichen Inhalt festzustellen sucht und die in der neutestamentlichen Theologie mit ihrer Lehrbegriffsmethode eigentlich keinen Platz hat.[1]

---

[1] H. J. Holtzmann hat in seiner Neutestl. Theologie durch das Kapitel III: „Die theologischen Probleme des Urchristentums" diesem Mangel abzuhelfen versucht. Man liest wohl auch neben der Bibl. Theologie eine besondere Bibl. Dogmatik, die dasselbe

Hierher gehört das, was K. über Fleischesauferstehung und Leibesauferstehung sagt (S. 720f.) oder über das Gemeinsame in der Anschauung vom πνεῦμα bei Jesus und Paulus (S. 676), hierher gehört die These, „dass bei Paulus der Gedanke vom πνεῦμα im wesentlichen die Stelle einnimmt, die bei Jesus der Gedanke von der βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν hat. Ein Wort wie 1 Kor 4, 20, dass die ‚βασιλεία τοῦ θεοῦ' sich darstelle ἐν δυνάμει (d. i. ἐν πνεύματι), belegt das auch direct. Ob das auch aus der Rücksicht auf die Heiden, denen er predigte, sich erklärt? Zwar Pauli eigne Ideen über das πνεῦμα haben, wie mir scheint, nirgends ‚griechisches' Gepräge. Aber das Wort hatte doch auch eine Geschichte unter den Griechen und deutete auch ihnen hin auf das Höchste, ja in gewissem Masse auf das Übernatürliche" (S. 672).

Freilich führt die Absicht, das Gemeinchristliche unter individueller Form zu entdecken und die Differenzen im theologischen Sprachgebrauch nur als Brechungen des einen Lichtes in verschiedenen Medien anzusehen, leicht dazu, die Differenzen zu unterschätzen. K. scheint mir hier und da dieser Gefahr unterlegen zu sein. So gerade bei der Behandlung der Lehre vom Geist, wo die Differenz zwischen Jesus und Paulus doch grösser ist, als zugegeben wird, S. 673. Man beachte nur, wie deutlich das noch der Deuteropauliner gefühlt hat, wenn er in dem Satze Mt 7, 11: πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν die ἀγαθὰ durch das πνεῦμα ἅγιον ersetzt, Lc 11, 13. Aber gegenüber der bei der Betrachtung des Neuen Testaments meist geübten isolierenden Betrachtungsweise ist es sehr dankenswert, hier auch einmal auf eine Zusammenschau des zusammen Gehörigen energisch hingewiesen zu werden.

2.

Nicht minder lehrreich als durch die Anregung solcher Betrachtungen allgemeiner Art ist mir die Erörterung vieler gemeinchristlicher Einzelprobleme durch K. gewesen.

Einen wesentlichen Beitrag zur Gottesanschauung, der um so dankenswerter ist, als gerade dieser Punkt in den Biblischen Theologien zurückzutreten pflegt, bietet K. im Anschluss an die Erläuterung des Ausdrucks πατέρα παντοκράτορα (S. 515—540). Man findet hier nicht

---

Bedürfnis befriedigen soll. Diese Feststellung des Gemeinchristlichen ist aber nicht bloss eine dogmatische sondern auch eine historische Aufgabe.

nur eine Statistik über den Gebrauch dieser beiden Titel in der gesamten Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, sondern auch einen Vergleich mit den andern titelmässigen Bezeichnungen Gottes: ὁ θεός und θεός (am häufigsten gebraucht), (ὁ) θεὸς (ὁ) ζῶν (verhältnismässig häufig), selten ὁ κύριος, ὁ δεσπότης (besonders I Clem). παντοκράτωρ steht im N. T. nur in der Verbindung κύριος παντοκράτωρ 2 Kor 6, 18 = Jes 31, 33 LXX, κύριος ὁ θεός . . . ὁ παντοκράτωρ Apc 1, 8. 4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 21, 22, bloss ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ 16, 14, κύριος ὁ θεὸς (ἡμῶν?) ὁ π. 19, 6. Betrachtet man die Stellen genauer, so bestätigen sie eine Vermutung, die K. von ganz anderen Betrachtungen aus an anderer Stelle so ausgesprochen hat: „Wer wie ich für wahrscheinlich hält, dass Justin sich in seiner Auffassung des Christentums (mehr als auf das Symbol, das er in Rom kennen gelernt) auf die Gebete der eucharistischen Liturgie stützt, auf Gebete, die wir noch, wenn auch in Ausführungen im einzelnen, die mannigfach nicht mehr die alten sein werden, in den sog. apostolischen Konstitutionen kennen lernen, der wird, wenn er mit Bezug auf den Gottesgedanken in R auf Ideen geführt ist, wie sie oben entwickelt wurden, auch hier sich an die Liturgie, die Justin mutmassen lässt, erinnert sehen. Man könnte denken, der Ausdruck ‚πατὴρ παντοκράτωρ' sei eine kurze Zusammenfassung der feiernden Schilderung der Güte, Weisheit, Macht Gottes, die wir in dem grossen Dankgebete Const. app. VIII, 12 lesen" (S. 536). Diese Mutmassung wird durch die neutestamentlichen Stellen durchaus bestätigt. Sie haben alle (ausser Apc 16, 14 und 21, 22) hymnischen Charakter; παντοκράτωρ ist augenscheinlich dem jüdischen wie christlichen Hymnus charakteristisch. Daraus erklärt sich auch, weshalb das Wort im N. T. nur in der Apc vorkommt, und erst in späterer Zeit in die allgemeine Litteratur übergeht. Noch in anderen Punkten lässt sich nämlich der Einfluss der werdenden Liturgie auf den Stil des Briefes und des Tractates deutlich zeigen. Die Briefe des Ignatius, des Bischofs, sind hierfür besonders sichere Beweise.

Diese Beobachtung scheint mir nun — das sei im Vorübergehen bemerkt — auch für R selbst und seine Erklärung wichtig zu sein. Sind vielleicht die ersten Bekenntnisse hymnisch gewesen? 1 Tim 3, 16 scheint das gleichfalls nahe zu legen. Man beachte seinen Wortlaut und seinen Inhalt:

ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·
ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,

ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ·

Hier liegt allerdings kein Bekenntnis sondern nur ein „bekenntnismässiger“ Hymnus vor, während an einer andern Stelle desselben Briefes (6, 12ff.) auf ein Bekenntnis angespielt wird, das mit R sehr nahe verwandt gewesen sein muss: ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. παραγγέλλω σοι

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα
καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου
Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν . . . .
μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

und nun folgt eine hymnische Stelle, die eine feierliche Umschreibung des Gottesnamens enthält. Hymnus, Schwurformel und Bekenntnis treten hier neben einander auf, ein wichtiger Hinweis auf ihre Verwandtschaft. Der παντοκράτωρ, der Tod unter Pontius Pilatus, die Wiederkunft, ὁ κύριος ἡμῶν stehen in der Schwurformel neben einander! Leider hat K. den Schwurformeln und Hymnen in diesem Zusammenhang nicht dieselbe Aufmerksamkeit gewidmet wie dem Exorcismus, dem vierten Glied in der Reihe (S. 631—639).

Den Inhalt des Vatergedankens entwickelt K. im einzelnen bei Jesus, Paulus und Johannes (S. 528f.). Für Johannes ist charakteristisch, dass, wie in der späteren Litteratur überhaupt, so auch bei ihm ὁ πατὴρ ἡμῶν neben ὁ πατήρ fast ganz verschwindet.

Etwas sehr kurz ist die Frage nach der Herkunft und Bedeutung der Trias Vater, Sohn und Geist behandelt. Sie mag allerdings mit den gegenwärtig der Theologie zu Gebote stehenden Mitteln überhaupt noch nicht lösbar sein, hätte jedoch in ihrer ganzen Schwierigkeit vielleicht deutlicher gemacht werden können, da sich K. auch nirgendwo für einen der bis jetzt gemachten Lösungsversuche[1] entschieden hat. Der Hinweis auf den Taufbefehl (S. 475 f.) kann hier nicht befriedigen, selbst wenn man ihn bis zu einem gewissen Grade für echt halten wollte. Übrigens giebt K. selbst zu, dass Mt seine jetzige Formel aus der Praxis der Jerusalemer Gemeinde hat (S. 675, Amn. 315) und dass R nicht direct den Wortlaut von Mt 28, 19 zu grunde legt.

---

[1] Vgl. z. B. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I³, 1894, S. 77, H. J. Holtzmann, Neutestl. Theol. I, S. 377 und H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher, Leipzig, 1896.

Um so reicher sind die Beobachtungen, die K. für die Christologie beibringt. Der Sprachgebrauch des N. T.s, besonders des Paulus, und der nachfolgenden Litteratur inbezug auf Μεccίαc und Χριcτόc (S. 546ff.), ὁ Χριcτόc, (ὁ) Ἰηcοῦc, Ἰηcοῦc Χριcτόc, Χριcτὸc Ἰηcοῦc wird ausführlich erörtert (S. 550ff., 545f.); von Seite 597—616 erstrecken sich die gleichartigen Erörterungen über κύριοc, seine Synonyma und Verwandten (δεcπότηc, θεόc, βαcιλεύc), sein Verhältnis zu κριτήc einerseits und διδάcκαλοc andrerseits, über die Zusammensetzungen, in denen es vorkommt: ὁ κύριοc ἡμῶν, ὁ κύριοc Ἰηcοῦc, ὁ κύριοc Ἰηcοῦc Χριcτόc u. s. w. Besonders ausführlich wird auch hier wieder der Sprachgebrauch des Paulus untersucht (S. 608f.), aber auch das übrige N. T. wird nicht vergessen (S. 610. 597). Ich will hier nichts hinzufügen, da ich ja vor allem zum fleissigen Gebrauch dieser Zusammenstellungen anregen möchte, die mit grossem Fleisse gemacht und aus der die Schlüsse in der sorgfältig abwägenden, besonnenen Art ihres Verfassers gezogen sind.

Die Erörterungen, die K. den Geburtsgeschichten und ihrer Entstehung widmet, bieten besonders nach zwei Seiten hin Beachtenswertes.[1]

Einmal bietet K. für Lc 1, 34 eine sehr glückliche Verbesserung der Hypothese Hillmann's[2] — freilich ist K. vielleicht ganz selbständig auf die Annahme einer Interpolation gekommen, denn nirgends zeigt er, dass ihm Hillmanns Arbeit bekannt ist. Es ist eine Verbesserung, was K. vorschlägt, nämlich die Streichung der Worte ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώcκω als Glosse, während Hillmann 1, 34. 35 ganz beseitigen wollte. Welche Gründe dafür sprechen, dass Lc 1 und 2 ursprünglich die Geburt aus der Jungfrau nicht enthalten haben, wie sie ganz unbefangen von Jesu Eltern und Vater sprechen, braucht hier nicht wiederholt zu werden. K. hat auch für diese Frage aus dem Wortlaute von 1, 35 einen neuen Grund beigebracht (S. 621, Anm. 229). Was aber trotzdem gegen Hillmanns Hypothese kritisch stimmt, das ist vor allem die Beobachtung des Stils in diesen meisterhaft erzählten und künstlerisch gestalteten Geschichten. Um die Gewährung eines „Zeichens“ als nötig erscheinen zu lassen, bedarf die Erzählung einer ungläubigen oder wenigstens verwundert zweifelnden Frage der Maria hinter 1, 33 und vor den Worten καὶ ἰδοὺ . . . . Mindestens eine Antwort ist auf jeden Fall nötig, denn es muss eine Pause zwischen den beiden Verheissungen eintreten. Ganz

---

[1] Gegen ihre Geschichtlichkeit und apologetische Verteidigungen bringt K. S. 572 allerlei bei.

[2] Vgl. Jahrbücher für protest. Theologie, 1891, S. 23—41.

so ist es in der parallelen Erzählung von Zacharias der Fall 1, 18, 1, 20 καὶ ἰδοὺ . . . . Die beiden Erzählungen sind stilistisch ganz gleich gegliedert und mit denselben Motiven erzählt, wie dieser Parallelismus überhaupt in den Geburtsgeschichten Jesu und des Johannes mit sehr feinen, berechneten Nuancen durchgeführt ist. Hillmanns Hypothese zerstört diese feine Gliederung der Geschichte, die Streichung von 1, 35[b] erhält sie. Man vergleiche die drei Texte:

	Hillmann:	Kattenbusch:
1, 32 οὗτοϲ ἔϲται μέγαϲ καὶ υἱὸϲ ὑψίϲτου κληθήϲεται . . . . 33 καὶ τῆϲ βαϲιλείαϲ αὐτοῦ οὐκ ἔϲται τέλοϲ. 34 εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸϲ τὸν ἄγγελον · πῶϲ ἔϲται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώϲκω; 35 καὶ ἀποκριθεὶϲ ὁ ἄγγελοϲ εἶπεν αὐτῇ · πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύϲεται ἐπὶ ϲέ, καὶ δύναμιϲ ὑψίϲτου ἐπιϲκιάϲει ϲοι · διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήϲεται υἱὸϲ θεοῦ. 36 καὶ ἰδοὺ Ἐλιϲάβετ ἡ ϲυγγενίϲ ϲου καὶ αὐτὴ ϲυνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆϲ	1, 32 οὗτοϲ ἔϲται μέγαϲ καὶ υἱὸϲ ὑψίϲτου κληθήϲεται . . . . 33 καὶ τῆϲ βαϲιλείαϲ αὐτοῦ οὐκ ἔϲται τέλοϲ. καὶ ἰδοὺ Ἐλιϲάβετ ἡ ϲυγγενίϲ ϲου καὶ αὐτὴ ϲυνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆϲ	1, 33 οὗτοϲ ἔϲται μέγαϲ καὶ υἱὸϲ ὑψίϲτου κληθήϲεται . . . . 33 καὶ τῆϲ βαϲιλείαϲ αὐτοῦ οὐκ ἔϲται τέλοϲ. 34 εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸϲ τὸν ἄγγελον · πῶϲ ἔϲται τοῦτο; 35 καὶ ἀποκριθεὶϲ ὁ ἄγγελοϲ εἶπεν αὐτῇ · πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύϲεται ἐπὶ ϲέ, καὶ δύναμιϲ ὑψίϲτου ἐπιϲκιάϲει ϲοι · διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήϲεται υἱὸϲ θεοῦ. 36 καὶ ἰδοὺ Ἐλιϲάβετ ἡ ϲυγγενίϲ ϲου καὶ αὐτὴ ϲυνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆϲ

Nach der Streichung, die K. vorschlägt, ist der Inhalt der Stelle der: du wirst einen Sohn gebären, der wird herrschen auf dem Thron seines Vaters David, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Die Christologie ist hier dieselbe wie in den Stammbäumen. Dass das Kind Davidide ist, ist selbstverständlich (vgl. πατρὸϲ αὐτοῦ 1, 32 u. 1, 27). Das Grosse, Wunderbare ist, dass dieser Davidide — anders als alle seine Familiengenossen — wieder ein Herrscher sein wird und zwar ein ewiger, also der messianische, wie das die Psalmen singen. Auf diese Ankündigung spricht Maria zum Engel: „Wie wird das sein?" Dass ihr Sohn Davidide ist, weiss sie; aber dass ihr und des Zimmermanns Sohn herrschen soll, während doch seit Jahrhunderten kein

Davidide mehr König war, das nötigt ihr die Frage ab. Da antwortet der Engel: „Heiliger Geist wird auf dich kommen. . . . . deshalb wird auch das Heilige, das in dir geboren wird, „Sohn Gottes“ genannt werden.“ Sohn Gottes ist der messianische Ehrentitel. Ihn bekommt dieser Davidide kraft seiner Ausrüstung mit heiligem Geist von Mutterleibe an.

In der That: die Streichung gerade der vier Wörter: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω und keiner anderen löst alle Schwierigkeiten aufs Trefflichste.

Bestätigt wird die Arbeit des Glossators in ihrer ausserordentlich geschickten, feinen Weise durch eine andere, längst erkannte in gleicher Absicht und deutlich in derselben Manier gemachte Glosse in 3, 23, wo durch ein einfaches ὡς ἐνομίζετο der Stammbaum Josephs mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau ausgeglichen ist.

Das Zweite, was in den Ausführungen von K. über die Geburtsgeschichten Beachtung verdient, ist dies: weniger zuversichtlich als ich in der litterarkritischen Frage, meint er auf jeden Fall das wenigstens festhalten zu können, dass man, wenn auch vielleicht nicht eine litterarische so eine religionsgeschichtliche Doppelschicht in der Erzählung anerkennen müsse. Die Erzählungen von der Geburt durch den Geist haben ursprünglich mit denen von der Geburt aus der Jungfrau gar nichts zu thun (S. 621 ff. 666 f., Anm. 300). Jene Erzählungen seien die älteren und ruhten auf dem Gedanken, dass Jesu Person pneumatisch nicht nur gewesen sondern auch geworden sei und hätten letztlich in gewissen paulinischen Stellen ihre Wurzel, wenn Paulus auch noch keine Erzählung von der Geburt Jesu kenne (S. 623). Die Jungfraugeburt sei dagegen später lediglich aus Jes 7 nach LXX erschlossen und habe erst, als die präexistentianische Christologie die Geburt aus dem Geist als überflüssig erscheinen liess, höhere Bedeutung gewonnen, wofür Justin ein Zeuge sei.

In einem Punkte möchte ich hier noch über K. hinausgehen. Man kann beweisen, dass nicht einmal für den einfachen Gedanken der Geburt aus der Jungfrau die blosse Schriftstelle Jes 7 ausgereicht hätte. Dafür spielt die Geburt aus der Jungfrau in zu viel Geburtsgeschichten von Heroen eine bedeutende Rolle. Die jetzt noch vielfach beliebte Ableitung von Geschichten lediglich aus weissagenden Stellen ist nur selten durchführbar. Es muss doch irgend ein Anknüpfungspunkt, ein Motiv für die Auswahl und die Auffindung gerade dieser betreffenden Stelle im AT gegeben sein, wie z. B. das Ναζωραῖος durch Nazareth veranlasst ist, Mt 2, 23. Wie man aber heute noch die ganze Geburts-

geschichte des Mt aus den in Mt 1 und 2 angeführten weissagenden Stellen erklären will, ist mir unverständlich. Wie in aller Welt soll denn jemand dazu kommen, diese Stellen gerade zu einer Geburtsgeschichte zusammenzustellen?

Mt 1, 23 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

Mt 2, 6 καὶ σύ, Βηθλεέμ γῆ Ἰούδα,
οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·
ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,
ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.

Mt 2, 15 ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.

Mt 2, 18 φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη,
κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς·
Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,
καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

Mt 2, 23 Ναζωραῖος κληθήσεται.

Man überlege doch einmal, was z. B. die Stelle 2, 18 geeignet macht, in einer Geburtsgeschichte Jesu zu stehn, wenn die Geschichte vom Kindermord nicht schon vorher erzählt ward. Und die in der Weissagung überschüssigen Züge? Warum sind sie nicht verwendet worden, wenn alles aus dem Schriftbeweis ausgesponnen ist? Die Geschichte ist das Frühere, die Berufung auf die Weissagung das Spätere.[1]

In der Frage nach der Geschichtlichkeit der Auferstehung nimmt K. einen conservativen Standpunkt ein, indem er vielfach auf die Seite von Loofs tritt (S. 645 ff.). Der Hauptgrund für seine Stellung ist — abgesehn von dogmatischen und religiösen Gründen — das leere Grab. Die Frage, ob Paulus davon wisse, bejaht K. auf Grund des Wortes ὅτι ἐτάφη. Aber das Wort genügt dafür nicht. Denn entweder hätte Paulus, wenn er vom leeren Grab wusste, seine Ansicht von der Auferstehung ändern müssen — war doch der Erstling von den Toten dann mit der σάρξ, nicht bloss mit dem σῶμα auferstanden! — oder er hätte einen Unterschied zwischen der Auferstehung der Christen und der des Christus ausdrücklich erwähnen müssen. Das Schweigen auch über eine

[1] Nebenbei sei bemerkt, dass K. auch die Unterscheidung einer pneumatischen von einer adoptianischen Christologie bespricht, die Harnack für das Urchristentum aufgestellt, Loofs aber bekämpft hat, und die auch in der Biblischen Theologie eine Rolle spielen sollte (S. 577 f.). An ihre Stelle will K. mit Recht eine Scheidung zwischen nativistischer und adoptianischer Christologie setzen. R repräsentiert den nativistischen Typus in seiner elementarsten Form.

„Verwandlung“ Jesu beweist, dass Paulus ein leeres Grab nicht gekannt hat. Ὅτι ἐτάφη will im Kerygma der Jünger nur den Tod deutlich markieren. Bei Mc ist das leere Grab mit mythischen Zügen aller Art überliefert.

Die älteste Anschauung von der Himmelfahrt im N. T. behandelt K. auf S. 649ff., die von der Wirksamkeit des Erhöhten auf S. 653f. Dabei werden besprochen die Stellen: Mc 16, 9—19; Lc 24, 59ff. 50ff.; Joh 26, 17ff.; Act 1, 6ff. 7, 59; Röm 8, 34; Kol 3, 1; 1 Petr 3, 21f.; Hebr 8, 1. 10, 12 u. a.

Manchen Beitrag zur Lehre vom heiligen Geist liefert die Erklärung des dritten Artikels. Besonders die Correlation zwischen πνεῦμα und δύναμις und zwischen πνεῦμα und ζωή wird genauer verfolgt, auf die schon Wendt und Gunkel hingewiesen haben. πνεῦμα ζωοποιοῦν ist der „belebende“, nicht der „Leben schaffende“ Geist (S. 666—668). Die Frage, ob man den Geist, den sich Jesus und Paulus jedenfalls irgendwie materiell anschaulich vorgestellt haben, als persönliches oder als unpersönliches Wesen gedacht habe, wird behandelt und dabei mit Recht auf das Schwankende der Vorstellungen hingewiesen. „Die antike Denkweise macht noch keine so scharfen Unterscheidungen, wie die Dogmatik vielleicht wünschen möchte“ (S. 676). Interessant ist der Vergleich der urchristlichen Anschauung von πνεῦμα mit der griechischen (S. 677) und der — im Anschluss an Siebeck gegebene — Hinweis darauf, „dass die christliche Anschauung an dem Worte πνεῦμα kein ganz adäquates Organ zu ihrer Verdeutlichung fand. Jesus, Paulus, die Urgemeinde sind orientiert, soweit termini technici in Betracht kommen, an der ‚ruach‘. Dieses hebräische Wort bezeichnet eigentlich den starken Wind, den Sturm, auch den heissen, aufregenden Wind. Die ruach auch im religiösen Sinn ist packend, niederwerfend, bezwingend, davontragend, innerlich erregend. Die ruach hat mit dem ‚Feuer‘, dem ‚Glanze‘ Verwandtschaft. Sie frisst gewissermassen die Sünde weg, brennt sie aus. Das griechische Wort πνεῦμα bedeutet ursprünglich die leicht bewegte, erquickende Luft, besonders auch den kühlen Wind. Übertragen auf sittliche Verhältnisse erscheint es als mässigend für die Leidenschaften, abkühlend für die innere Hitze. Es bekommt leicht eine Beziehung zur σοφία, zum λόγος. In hellenistischen Kreisen haben sich Ausgleichungen zwischen hebräischen und griechischen Ideen ergeben (vgl. z. B. Sapientia Salomonis, Philo). Auf solchen Ausgleichungen baut sich auch die christlich-theologische Pneumatologie bis zu einem gewissen Grade auf.“

Besonders eingehend und mit Anführung des gesamten Materials hat K. den Begriff ἅγιος auf S. 683—690 behandelt und dabei die in der Konfessionskunde (I, S. 456ff.) gegebenen Anregungen erweitert und begründet. Durch eine umfassende Heranziehung des Sprachgebrauchs wird festgestellt, dass das Wort stets einen religiösen Sinn hat. Es bezeichnet eine Beziehung zur Gottheit, die nicht definierbar, sondern gefühlsmässig ist und das Moment des Hoheitsvollen und Ehrfurchtgebietenden in sich schliesst. Die Synonyma sind: μυστήριον, φρικῶδες, ἀπόρρητον, ἄρρητον, ἀρχαῖον, σεμνόν, im christlichen Sprachgebrauch: οὐράνιον, αἰώνιον, πνευματικόν. Besonders die Bedeutung „himmlisch" hebt K. als dem Begriff ἅγιον wesentlich hervor. „Man könnte fragen, ob es sich nicht empfehlen würde, den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον durch ‚Geist vom Himmel' zu übersetzen. Sicherlich würde dieser Ausdruck unsere Anschauung eher beleben als der Ausdruck ‚heiliger Geist' oder auch der ‚Geist Gottes'" (S. 685). Ebenso treffend bezeichnet K. den Gefühlston, den der Ausdruck ἁγία ἐκκλησία in sich schliesst: „Dem ἅγιον gegenüber empfindet der Mensch Scheu. Die ἐκκλησία ist als ἁγία so vergegenwärtigt, dass der einzelne es gewiss nicht leichthin wagt, sich zu ihr zu rechnen. Es ist für den Christen verwunderlich, ja in gewisser Weise unbegreiflich, dass er ein Glied solcher Gemeinschaft sei. Er kann es nur eben glauben . . . . ." Wie aus diesem religiösen Begriff sich der sittliche bildet, wird gleichfalls entwickelt (S. 684).

Wenn auch ἁγία ἐκκλησία, wie es überhaupt in der älteren Litteratur selten ist, sich im N. T. nicht als fertige Formel, sondern nur in einer freieren und ins Sittliche spielenden Weise allein in Eph 5, 28 findet, so beweist doch nichts deutlicher das Recht, die citierten Worte auch als einen Ausdruck der Stimmung der gesamten Urchristenheit ihrer Gemeinschaft gegenüber zu fassen, als die Thatsache, dass man sich mit Emphase ein ἱεράτευμα und ἔθνος ἅγιον genannt (1 Pet 2, 5. 9, vgl. S. 693 u. 695, Anm. 355) und keine Selbstbezeichnung lieber gebraucht hat als οἱ ἅγιοι. Auch diesem Begriffe sind eingehende Untersuchungen gewidmet: S. 690f., 695f., 700f. In der Anm. 363 zieht K. seine in der Konfessionskunde I, S. 522ff. ausgesprochene Idee, dass οἱ ἅγιοι ursprünglich (in unbestimmten Grenzen) einen „Stand" in der Kirche repräsentiert hätten, zurück. Auch hier betont K. das Pneumatische und Himmlische sehr stark, wird aber dadurch veranlasst, den Christennamen in eine zu nahe, causale Beziehung zu dem Engelnamen οἱ ἅγιοι zu bringen. „Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Engel nicht etwa nach den Gliedern der Gemeinde Jesu so heissen." Allerdings,

denn οἱ ἅγιοι ist schon ein jüdischer Engelname. „Dann werden also umgekehrt die letzteren nach jenen, bez. um deswillen, weil sie mit jenen ihrer Art nach zusammengehören, so heissen" (S. 690). Das ist doch kein zwingender Schluss. Und ausserdem ist dabei übersehen, dass der Ausdruck bereits im Judentum für die fromme Gemeinde üblich ist. Natürlich leugne ich damit nicht, dass die Christen so empfunden haben, wie K. es beschreibt: „die Gemeinden sind wie Kolonieen des Himmels auf Erden" (S. 697), was er mit Stellen wie Phil 3, 20, Kol 1, 12, Eph 2, 19, Hebr 12, 22 f., 1 Joh 3, 2 bis hin zu Theophilus belegt.

Auch zur ältesten Geschichte des Begriffs der Kirche findet man auf S. 690—95 (die neutestamentliche Entwicklung), 696—702 und in Anm. 365 reiches Material und anregende Gedanken. Nur zweierlei will ich anführen: Die ursprüngliche Bedeutung von ἐκκλησία bestimmt K. im Anschluss an Sohm. Dann setzt er hinzu: „Was Sohm nicht anführt und doch für Griechen nicht gleichgültig war . . . , ist dass die Christenheit zu einer Stadt, dem himmlischen Jerusalem, in Beziehung gestellt wurde. Die griechische ἐκκλησία war die Versammlung der Bürger einer Stadt." K. weist noch darauf hin, dass diese Idee später von erheblicher Bedeutung geworden ist (S. 693, Anm. 349). Das zweite ist dies: „Der Ausdruck ἐκκλησία geht, das liegt unverwischbar in dem Worte, auf die Gemeinde als versammelte, also auf diejenige Darstellung, die sie in ihren Gottesdiensten hatte . . . . Sie war allenthalben vermutlich zu wesentlich derselben Zeit versammelt und sicher zu dem gleichen Genuss des ‚Leibes und Blutes' des Messias. Das gab jeder ἐκκλησία das Gefühl, mit allen μέλη des ἓν σῶμα und seiner κεφαλή in Verbindung zu stehen. Wir sind längst gewohnt, uns das christliche Leben auch als ‚bürgerliches' vorzustellen und die Sphäre der Kultusgemeinde als eine einzelne unter den verschiedenen möglichen Erscheinungsformen der Christenheit zu vergegenwärtigen. Aber zunächst war jene ‚einzelne' Sphäre Ein und Alles. In ihrer gottesdienstlichen Versammlung allein ‚lebte' die Gemeinde. So wenig Paulus seine Hantierung als Teppichweber als einen Ausdruck seines ‚Lebens' empfunden hat, so wenig irgend ein anderer Christ" (S. 694, Anm. 354).

3.

Auch über einzelne neutestamentliche Personen und Schriften finden sich durch das ganze Buch hin zahlreiche Bemerkungen.

Die Frage nach dem „Selbstbewusstsein" Jesu wird an zwei Stellen erörtert. Nachdem auf S. 527 f. festgestellt ist, dass Jesus durch die

Bezeichnung Gottes als seines Vaters einen „Lebenszusammenhang" (im Sinne des Herstammens) mit Gott von sich, und dermalen nur von sich aussage, der nur durch eine „eigentliche" Fassung des Vaterbegriffs zu schildern sei (S. 569), wird auseinandergesetzt, dass und wie dieser Auffassung sich von dem Gedanken der blossen Erwählung unterscheide, den ein Paulus auf sich anwendet. Gott ist für Jesus immer „sein" Vater. Dieser Gedanke weise auf eine Selbstbeurteilung hin, die auf eine Gegebenheit in seinem Sein reflectiere. „Er hat in der Taufe erfahren, ‚gehört', dass er der Messias sei. Es ist ihm selbst stets wie ein Rätsel, wie ein Geheimnis seines Wesens erschienen, dass er der ‚sei', auf den Israel harre." Eine psychologische Untersuchung der Taufe und der Versuchungsgeschichte begründet diese Sätze (S. 570f.).

„Aber wie „stammte' er denn aus Gott, wiefern ist es denn kein blosser Tropus für ihn, dass er Gottes ‚Sohn' sei? Ich antworte mit der Gegenfrage: Ist es keine wirkliche, eigentliche Herkunft aus Gott, wenn Jesus sich in seiner Persönlichkeit, deren geschichtlicher Exponent sein Messiastum ist, ungeschieden nach Geist und Leib auf Gott zurückführte, nachdem er überführt war durch das, was er bei der Taufe erlebte, ‚vernahm', dass er der Messias ‚sei'? . . . . . Hat er sich doch in der That mit dem ‚Menschensohn' identifiziert, den Daniel erschaut hatte. Man erwäge, was das heissen will! Den der Seher der Vergangenheit, alter Zeit, in lebendiger Wirklichkeit erschaut hatte, der war er, Jesus! Es ist mir gar nicht zweifelhaft, dass Jesus sich[1] als ‚der Menschensohn' wirkliche reale Präexistenz zugeschrieben hat."[1] Freilich will K. das nicht als eine Erinnerung, sondern als einen Glauben bei Jesus ansehen.

Noch einen Schritt weiter geht K. an der Hand der Frage Jesu nach der Davidssohnschaft des Messias (Mc 12, 35ff. c. p.). Danach soll sich Jesus nicht mit David sondern mit Gott einen specifischen Lebenszusammenhang vindicieren (S. 570, Anm. 150), das κύριος sei an dieser Stelle direct „gottheitlich" zu fassen (S. 600, Anm. 196). „Es ist die richtige Würdigung seiner Gewissheit, κύριος selbst über seinen Stammvater und den typischen theokratischen König zu sein, wenn seine Gemeinde ihm das Prädikat als ‚θεός' gegeben hat" (S. 599). Das scheint mir doch zu weit gegangen zu sein. Denn einmal hat sich Jesus gar nicht direct seinen Jüngern gegenüber ihr ‚Herr' genannt. Wo ihm die Evangelisten solches in den Mund legen, da ist es entweder aus andern

[1] Von mir gesperrt. S. 573.

Gründen kritisch sehr anfechtbar, wie in Mt 24, 42, oder es steht in indirecter Rede, Mc 11, 3: die Jünger sollen dem Besitzer des Füllen sagen: ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει. Da ist doch wirklich nicht das κυριολογεῖν = θεολογεῖν. Auch Mc 12, 35 darf man keineswegs bis zu dieser Höhe hinaufsteigern. Jesus will doch dort nur die Anerkennung erzielen, dass Ps 110, 1 den Messias mehr als einen Davidssohn, nämlich den Herrn Davids nennt. Anderes als diese Pointe aus der Geschichte zu entnehmen, geht bei der Art des damaligen Schriftgebrauchs nicht an. Nur jenes Negative, nicht das von K. gewollte Positive, steckt in dem Satze. Würde sich Jesus wirklich für θεός, und also, da er die metaphysischen Vorstellungen seines Volkes teilte, für den einzigen, lebendigen Gott gehalten haben — denn für „einen" Gott von „göttlicher Natur" konnte er sich nicht gehalten haben nach dem Begriffsmaterial, das ihm zu gebote stand —, so wäre sein Selbstbewusstsein kein menschliches mehr gewesen, während sich der Gedanke der blossen Präexistenz immerhin noch verstehen lässt. Aber menschlich war Jesu Selbstbewusstsein seinem „Vater" gegenüber durchaus. Das muss auch K. zugeben. Die „Gottmenschheit", die K. feststellen will, war für Jesus eine unerschwingliche Vorstellung.

Diese Brücke, die von dem synoptischen Jesus zu dem johanneischen Christus hinüberführen soll (S. 574), ist nicht gangbar. Denn was K. für das Verhältnis von Johannes zu Paulus anführt, das scheint mir noch viel mehr für die Synoptiker zu gelten: der Präexistenzgedanke ist „regierend" bei Johannes, steht im „Vordergrund der Darstellung", während man ihn für den Jesus der Synoptiker höchstens erschliessen kann.

Im Laufe der Erörterungen über Jesu Selbstbewusstsein (S. 574, Anm. 153) und noch an einer späteren Stelle (S. 674, Anm. 312) hat K. auf eine sehr wichtige, leider vielfach zu sehr zurückgestellte Thatsache hingewiesen, die jetzt auch von Joh. Weiss in glücklicher Weise hervorgehoben ist; ich meine die Thatsache, dass Jesus „Pneumatiker" gewesen ist. „Das Element des ‚Schauens' ist in Jesu Leben noch zu wenig berücksichtigt".

Über die Rolle, die der Begriff „heilig" bei Jesus im Gegensatz zu späteren Ausgestaltungen des Evangeliums spielt, vgl. S. 701, über die Gleichsetzung des Gedankens von der Auferstehung mit dem von dem zukünftigen seligen Reiche vgl. S. 723 (Mc 12, 24ff. c. p. Mt 19, 28ff., Lc 22, 29ff.) und über die Lehre Jesu vom πνεῦμα vgl. S. 673, wo K. sich mit Gunkel auseinandersetzt; dabei wird der Unterschied zwischen Jesus, Paulus und Johannes etwas unterschätzt.

Gemäss der Bedeutung, die nach K. der Paulinismus für das Symbol hat, ist natürlich sehr oft von diesem die Rede. Manches ist von mir schon oben angeführt worden. Ich verweise nochmals auf die Erörterung über Χριστὸς Ἰησοῦς u. s. w. S. 540. 545. 550, über den Präexistenzgedanken bei Paulus, S. 575, über κύριος S. 597 ff., über die Zusammenhänge, in denen er Jesus κύριος nennt, ausführlich S. 608f. 1 Kor 2, 6—9 wird genauer erklärt und in seiner Bedeutung gewürdigt S. 626. „Paulus meint, eben durch das Kreuz habe Jesus die Gelegenheit erlangt, sich als den κύριος τῆς δόξης zu zeigen", nämlich in der Auferstehung. Aber κύριος τῆς δόξης steht hier ausserdem noch absichtlich gegenüber den ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου, der Herr der Himmelsglorie. (Daneben werden angeführt: Gal 3, 13, Röm 8, 38, Phil 2, 8, Kol 2, 14). So scharf wie K. den Präexistenzgedanken bei Paulus hervorhebt, S. 575, so scharf wird auch die kosmologische Bedeutung des Messias anerkannt (S. 605), „der Messias scheint mir als Schöpfungsmittler für Paulus zunächst der, von ihnen zum Teil selbst nicht geahnte oder doch nur unzulänglich erkannte Schöpfer der Geistwesen, darunter auch der Elementargeister zu sein" (S. 690, Anm. 347). Diese Elementargeister will K. auch in der κτίσις, die sich nach der Erlösung sehnt, in Röm 8, 19 wiederfinden (S. 671, Anm. 306). Des Paulus Auffassung von der Auferstehung und Himmelfahrt findet man auf S. 643f., 645f., 648 erörtert. Wenn K. fragt, was das κατὰ τὰς γραφάς in 1 Kor 15, 3f. wolle, so wird darauf zu antworten sein, dass es, wie er selbst angiebt, im ersten Glied zu ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, im zweiten dementsprechend zu τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ gehört. Im Zusammenhang mit der Thatsache, dass die Auferstehung und die Erscheinung des Auferstandenen, welche Petrus und die Zwölf gehabt haben, von Paulus in zwei völlig getrennten Gliedern, von denen jedes mit καὶ ὅτι anfängt, berichtet wird, beweist diese Art des Ausdrucks, dass die Auferstehung von den ersten Jüngern nicht erlebt, sondern durch einen Rückschluss aus den Thatsachen der Erscheinung und aus der Schrift gefunden wurde, so gut wie die Bedeutung des Todes Jesu dem gleichen Rückschluss entstammt. Dies gilt also einfach auf grund von 1 Kor 15, 3. 4, auch wenn Hosea 6, 2 überhaupt keine Rolle spielt, wie Loofs und K. ausdrücklich betonen.

Wichtig sind für die Christologie ferner zwei Punkte negativer Art, auf die K. hinweist, dass nämlich Paulus weder eine Thätigkeit Jesu in den „drei" Tagen vor der Auferstehung noch eine Erzählung von der Himmelfahrt kenne (S. 646, 641 Anm. 259 und S. 648). Die paulinische Lehre vom Geist wird im wesentlichen Anschluss an Gunkel, doch mit

einzelnen Abweichungen erörtert S. 668—672. Auch das Problem: der Christ und die Sünde bei Pls wird auf S. 716 besprochen. Interessant ist schliesslich der Hinweis darauf, dass Röm 14, 9 die einzige Stelle in der ganzen Litteratur ist, an der von νεκροί und ζῶντες in dieser Reihenfolge und ohne dass das Gericht genannt wäre, gesprochen wird.

Aus dem Hebräerbrief sind oben auch bereits einige Stellen erwähnt worden. Hier stehe noch eine wichtige Anmerkung zu Hebr 12, 9, „dass der πατὴρ τῶν πνευμάτων . . . auch als eine Parallele zum πατὴρ παντοκράτωρ erscheint . . . . . Der Gegensatz ‚οἱ πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν' und ‚ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων' ist kein schlanker; man wird unwillkürlich ermuntert, an einen grösseren Rahmen der letztern Vorstellung zu denken. Sollte der Ausdruck πατὴρ τῶν πνευμάτων nicht auch ein technischer sein, identisch mit πατὴρ τῶν φώτων? Die φῶτα waren ja πνεύματα! . . Der Vater ‚der πνεύματα' wäre der Urheber und Träger alles πνεῦμα, natürlich auch desjenigen der Christen" (S. 532f.). Die Frage K.'s ist ohne Zweifel zu bejahen.

Für das Johannesevangelium, zu dessen geschichtlicher Glaubwürdigkeit K., wie bereits erwähnt, eine ziemlich stark bejahende Stellung einnimmt, sind besonders wichtig die Ausführungen zu μονογενής S. 581—584, das K. im Symbol allerdings lieber nicht zu υἱός, wo es Joh 1, 18 steht, sondern zu κύριος ziehen möchte S. 589ff. Man findet hier sorgfältige Erörterungen über Bedeutung und Anwendung von μονογενής und über die Formel μονογενὴς υἱός, die in der Litteratur lange Zeit recht selten ist. Vgl. ausserdem noch zu Joh 20, 17ff. S. 649 und Joh 5, 22 S. 656, Anm. 281.

Hiermit habe ich dasjenige angegeben, was mir bei der Lectüre dieser Auslegung des Apostolicums als wichtig und anregend für den Forscher auf neutestamentlichem Gebiete aufgefallen ist. K. selbst hat ein ausführliches Register über „Dogmengeschichtliches und Biblisch-theologisches" seinem Buche beigegeben, auf das ich hiermit noch besonders verweisen möchte. Die vorstehenden Blätter sollen meinen Dank ausdrücken für die mannigfache Belehrung und die Anregung zu erneutem Nachdenken über manches urchristliche Problem, die mir durch das Buch geworden sind. Nichts würde mich mehr freuen, als wenn mein Dank für andere die Anregung würde zu gleichem Schuldigwerden und Danken.

[Abgeschlossen am 10. Februar 1901.]

Zu II Mcc 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeier).

Von Prof. E. Schürer in Göttingen.

Nach II Mcc 6, 7 wurde der Geburtstag des Königs Antiochus Epiphanes in Jerusalem monatlich gefeiert (τὴν κατὰ μῆνα τοῦ βαcιλέωc γενέθλιον ἡμέραν). Dazu bemerkt Grimm in seiner Erklärung (1857): „Für eine solche Anordnung findet sich sonst nirgends ein Beispiel und sie ist selbst von dem wunderlichen Antiochus schwer zu glauben.“ Auch nach Keil (1875) ist „von einer allmonatlichen Feier des fürstlichen Geburtstages sonst nichts bekannt“. Ebenso erklärt Kamphausen (in Kautzsch's Übersetzung der Apokryphen, 1900), dass „eine allmonatliche Geburtstagsfeier statt der jährlichen sonst unerhört ist.“ Zu diesen theologischen Zeugnissen gesellt sich auch das eines Vertreters der alten Geschichte. Willrich bemerkt (Judaica 1900, S. 164): „Wir erfahren nirgends, dass es in hellenistischer Zeit üblich gewesen wäre, den Geburtstag des Königs allmonatlich zu begehen, aber eine solche Einrichtung scheint unter den römischen Kaisern in Ägypten bestanden zu haben.“

Ich bin auf diesem Gebiete nicht als Fachmann orientiert, habe mir aber wegen der Geschichte des Herodes Antipas (Mt 14, 6, Mc 6, 21) über Geburtstagsfeier im Altertum gelegentlich dieses und jenes notiert, und dabei gefunden, dass die monatliche Feier des Geburtstages fürstlicher Personen in der hellenistischen Zeit nicht selten war. Ohne irgendwelche Gewähr der Vollständigkeit erlaube ich mir, das mir Bekannte hier mitzuteilen, um der Wiederholung obiger Urteile vorzubeugen.[1]

Für Lebende ist eine monatliche Feier des Geburtstages vor allem im Ptolemäer-Reiche bezeugt. Die berühmte im Jahre 1866 entdeckte In-

[1] Ich verdanke die folgenden Nachweise den Werken von Puchstein (Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, 1890, S. 337) und Rohde (Psyche, 2. Aufl., I, 235).

15./2. 1901.

schrift von Canopus enthält ein priesterliches Decret aus der Zeit des Ptolemäus III. und zwar aus dessen neuntem Jahre 239/238 v. Chr. (erste Ausgabe: Lepsius, Das bilingue Decret von Kanopus, 1866; neuere Litteratur und Abdruck des Textes bei Strack, Die Dynastie der Ptolemäer 1897, S. 227 ff.). Im Eingang dieses Decrets heisst es, dass die Priester, welche den Beschluss fassten, zusammengekommen waren εἰς τὴν πέμπτην τοῦ Δίου, ἐν ᾗ ἄγεται τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως, καὶ εἰς τὴν πέμπτην καὶ εἰκάδα τοῦ αὐτοῦ μηνός, ἐν ᾗ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός (lin. 5—6). Die hier erwähnte Feier des königlichen Geburtstages am 5. Dios ist ohne Zweifel eine jährliche. Aber durch eine spätere Stelle (lin. 33—34) erfahren wir, dass in jedem Monat in den Tempeln Feste des Königs und der Königin gefeiert wurden, nämlich der 5. und 9. und 25. (καθ' ἕκαστον μῆνα ἄγονται ἐν τοῖς ἱεροῖς ἑορταὶ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν κατὰ τὸ πρότερον γραφὲν ψήφισμα, ἥ τε πέμπτη καὶ ἡ ἐνάτη καὶ ἡ πέμπτη ἐπ' εἰκάδι). Da der 5. der Geburtstag des Königs war und der 25. der Tag seines Regierungsantrittes, so handelt es sich augenscheinlich um eine monatliche Feier dieser beiden Tage (so schon Lepsius, Einl. S. 9). Der Geburtstag ist also nicht nur jährlich, sondern auch monatlich gefeiert worden.

Noch directer ist das Zeugnis einer anderen, ähnlichen Inschrift, der längst bekannten grossen Inschrift von Rosette (Text z. B. bei Letronne, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte I, 241 sqq. und bei Strack, Die Dynastie der Ptolemäer, S. 240 ff., hier auch noch andere Litteratur). Sie enthält ein priesterliches Decret, welches beschlossen wurde an dem Tage, an welchem Ptolemäus V. für mündig erklärt wurde und die Regierung thatsächlich übernahm, 196 v. Chr. Hier wird erwähnt, dass die Priester den 30. des Monats Mesori, an welchem der Geburtstag des Königs gefeiert wurde, und ebenso den 17. des Monats Paophi [so ist nach Strack zu ergänzen, nicht Mechir], an welchem er seinem Vater in der Regierung gefolgt war, für eponyme erklärt haben, d. h. Tage des Ptolemäus genannt haben (lin. 46—47: τὴν τριακάδα τοῦ Μεσορή, ἐν ᾗ τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως ἄγεται, ὁμοίως δὲ καὶ [τὴν τοῦ Παῶφι ἑπτακαιδεκάτην], ἐν ᾗ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός, ἐπωνύμους νενομίκασιν ἐν τοῖς ἱεροῖς, über den Sinn der letzteren Formel s. Letronne I, 321). Dies war also schon vor dem Jahre 196 geschehen. Neu ist aber der nun gefasste Beschluss, dass diese beiden Tage durch eine monatliche Feier ausgezeichnet werden sollen (lin. 47—48: ἄγειν τὰς ἡμέρας ταύτας ἑορ[τὴν καὶ πανήγυριν ἐν τοῖς κατὰ τὴν Αἴ]γυπτον ἱεροῖς κατὰ μῆνα). Die monatliche Feier des Geburtstages ist demnach eine

noch höhere Ehrung als die Benennung eines Tages (resp. mehrerer Tage) nach dem Namen des Königs.

Während in Ägypten diese Ehren durch die Priester beschlossen wurden, hat der König Antiochus I. von Commagene (erstes Jahrhundert v. Chr.) sie sich selbst zuerkannt. Davon giebt uns Kunde die grosse Inschrift auf dem prachtvollen Grabdenkmal in Nemrud-Dagh, das er sich selbst hat erbauen lassen (Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, 1890, S. 232—353). Er rühmt sich hier, dass er für die Pflege der Frömmigkeit gesorgt habe, indem er neue Feste eingesetzt habe, nämlich die Feier seines Geburtstages am 16. Audnaios und die Feier seines Regierungsantrittes am 10. Loos (S. 274, Inschr. II b., lin. 13 ff.: Σώματος μὲν γὰρ ἐμοῦ γενέθλιον Αὐδναίου ἑκκαιδεκάτην, διαδήματος δὲ Λῴου δεκάτην ἀφιέρωσα μεγάλων δαιμονίων ἐπιφανείαις). Diese Tage wurden jährlich als Volksfeste gefeiert, und zwar durch eine je zweitägige Feier. Ausserdem aber hatte der König angeordnet, dass die entsprechenden Tage auch monatlich gefeiert werden sollten, aber nur durch die Priester und nur je eintägig (III a lin. 8—14: τοῦ δὲ λοιποῦ χρόνου κατὰ μῆνα μίαν ὁμώνυμον ταῖς εἰρημέναις — ὑπὲρ μὲν γενέσεως ἐμῆς τὴν ἑκκαιδεκάτην, ὑπὲρ δὲ ἀναλήψεως διαδήματος τὴν δεκάτην — ἀεὶ διὰ τῶν ἱερέων γεραίρεσθαι παρήγγειλα). Nachdem dies schon bei seinen Lebzeiten geschehen war, verfügt er, dass die Feier dieser Tage (oder nur seines Geburtstages?) auch nach seinem Tode für immer fortbestehen solle; und er giebt sehr genaue Vorschriften über die Art der Feier (s. bes. III b, lin. 10 ff.: ἐν δὲ γενεθλίοις ἡμέραις, ἃς ἐμμήνους ἐνιαυσίους τε [ἑορτὰς] θεῶν τε κἀμοῦ κατὰ πᾶν ἔτος ἀεὶ διατέταχα u. s. w.). Also die Feier des Geburtstages war bei Lebzeiten wie nach seinem Tode sowohl eine jährliche als eine monatliche (vgl. zur Erläuterung Puchstein a. a. O., S. 336—338).

Aus dem Reiche der Attaliden haben wir ein Zeugnis für eine monatliche Geburtstagsfeier auf einer grossen Inschrift, welche in Sestos (am Hellespont, gegenüber von Abydos) gefunden wurde (herausgegeben von Curtius, Hermes VII, 1873, S. 113 ff. und Dittenberger, Sylloge inscr. gr., ed. 1 n. 246). Sie stammt aus der Zeit des Attalus II. (159—138) oder Attalus III. (138—133 v. Chr.), als Sestos zum pergamenischen Reiche gehörte, und enthält ein Ehrendecret für einen gewissen Menas, der sich mancherlei Verdienste erworben hatte, unter anderm auch durch freigebige Spenden bei den monatlichen Geburtstagsfeiern des Königs (lin. 35—36: ἔν τε τοῖς γενεθλίοις τοῦ βασιλέως καθ' ἕκαστον μῆνα θυσιάζων ὑπὲρ τοῦ δήμου διαδρομὰς ἐτίθει τοῖς τε ἐφήβοις καὶ τοῖς

νέοις). Unter der monatlichen Geburtstagsfeier versteht Rohde (Psyche, 2. Aufl., I, 235) eine Feier für einen „unter die Götter versetzten Attaliden". Der Ausdruck scheint mir nicht dafür zu sprechen, denn die bessere Gräcität gebraucht in Bezug auf Verstorbene nicht γενέθλια, sondern γενέσια. Es wird sich also um den Geburtstag des regierenden Königs handeln.

Die Geburtstagsfeier für Verstorbene war allerdings etwas sehr gewöhnliches (s. Rohde a. a. O.). Dass für verstorbene Fürsten auch monatliche Geburtstagsfeiern vorkamen, hat uns das Beispiel des Antiochus von Commagene bereits gelehrt. Ein Beispiel aus römischer Zeit giebt eine bei den neuen Ausgrabungen in Pergamum gefundene Inschrift, aus welcher erhellt, dass dort der Geburtstag des Kaisers Augustus mindestens bis zur Zeit Hadrians, aus welcher die Inschrift stammt, monatlich gefeiert wurde (Fränkel, Die Inschriften von Pergamon, Bd. II, 1895, n. 374). Der Cultus des Augustus und der Roma wurde dort gepflegt durch eine Genossenschaft der ὑμνῳδοί, deren Vorsitzender ὁ εὔκοσμος hiess. Über die Pflichten desselben wird unter anderem bemerkt (Seite B): παρέξει δὲ ὁ εὔκοσμος τῇ τοῦ Σεβαστοῦ ἐνμήνῳ γενεσίῳ καὶ ταῖς λοιπαῖς γενεσίοις τῶν αὐτοκρατόρων στεφάνους τοῖς ὑμνῳδοῖς u. s. w. Der Geburtstag des Augustus wurde also monatlich gefeiert, der der anderen αὐτοκράτορες wohl nur jährlich, denn die eigentliche Aufgabe der Genossenschaft war es, den Cultus des ersteren zu pflegen.

Von hier aus sind wohl auch die Σεβασταὶ ἡμέραι des ägyptischen Kalenders der Kaiserzeit zu erklären. Wilcken (Griechische Ostraka, I, 812 f.) schwankt noch über ihre Bedeutung. Willrich (Judaica, S. 164) versteht darunter wohl mit Recht diejenigen Tage eines jeden Monats, an welchen der Geburtstag des Kaisers gefeiert wurde. Er beruft sich dafür auf Philo contra Flaccum § 10, Mang. II, 529, wo von αἱ ἐπιφανεῖς γενέθλιοι καὶ πανηγύρεις αὗται τῶν ἐπιφανῶν Σεβαστῶν die Rede ist. Der Plural stehe wegen der monatlichen Wiederholung. Das ist in der That wahrscheinlich. Aber ein viel bestimmteres Zeugnis bieten die obigen Inschriften. Die Decrete von Canopus und Rosette zeigen, dass im Ptolemäerreiche die monatliche Feier der königlichen Geburtstage nicht ungewöhnlich war; und die Inschrift von Pergamum beweist die Fortsetzung dieser Sitte auch in der römischen Kaiserzeit. Nach dem Decret von Rosette haben aber die Priester die königlichen Geburtstage „für namengebende erklärt" (lin. 47: ἐπωνύμους νενομίκασιν), d. h. nach dem Könige genannt, also Tage des Ptolemäus. Und diese Ehrung galt,

wie der Zusammenhang zeigt, noch nicht für so hoch wie die solenne Feier des Tages. Sind also die kaiserlichen Geburtstage in Ägypten monatlich gefeiert worden — und das darf nach allem als höchst wahrscheinlich angenommen werden —, so ist als selbstverständlich (als eine notwendige Vorstufe) vorauszusetzen, dass sie auch Σεβασταὶ ἡμέραι genannt wurden.

Aus dem vorliegenden Material erhellt, dass die monatliche Geburtstagsfeier für Antiochus Epiphanes (II Mcc 6, 7) nichts aussergewöhnliches war. Wir haben Analogien dafür aus Ägypten, Commagene und Pergamum, vom dritten Jahrhundert v. Chr. bis zur Zeit Hadrians.

[Abgeschlossen 4. Februar 1901.]

Zu Lc 1, 34. 35.

Von **A. Harnack** in Berlin.

Die Nicht-Ursprünglichkeit von Lc 1, 34. 35 ist öfters behauptet worden, und die Behauptung wurde mit einigen guten Gründen belegt; aber sie hat, soviel ich sehe, nicht viele Anhänger gefunden. Es wird daher nicht überflüssig sein, die Beobachtungen vollständig mitzuteilen, welche dagegen sprechen, dass die Verse ursprünglich im Evangelium gestanden haben. Dass der Context, nämlich die beiden ersten Capitel, lucanisch sind, habe ich in den Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1900, S. 538 ff. an einer Reihe von Abschnitten aufs neue bewiesen.

1. In den Versen 34. 35 stehen die beiden Partikeln ἐπεί und διό. Jene findet sich sonst weder im Evangelium[1] noch in der Apostelgeschichte, diese findet sich mehrmals in der Apostelgeschichte, aber im Evangelium niemals bez. einmal, wenn die Worte 7, 7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σε ἐλθεῖν echt sind.[2] Bei der Constanz des Partikelgebrauchs im Lucasevangelium ist das διό in unsern Versen auffallend und das ἐπεί geradezu verräterisch.

2. In v. 31 heisst es: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ, und in v. 36: καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν — beides gehört somit eng zusammen. Aber durch die Verse 34 und 35 werden diese correspondierenden Sätze auseinandergerissen.[3] Anders ausgedrückt: das καὶ αὐτὴ συνείληφεν macht es wahrscheinlich, dass die Rede des Engels nicht unterbrochen worden ist, dass sie sich also noch fortsetzt.

---

1 Lc 7, 1 bietet der text. recept. mit ℵC²EHL etc. allerdings ἐπεὶ δέ, aber mit ABC* etc. ist ἐπειδή zu lesen.

2 Sie fehlen in D 63. 240. 244 a b c e ff2* l.

3 Nicht durch die vv. 32 u. 33, in denen sich die Rede des Engels noch fortsetzt.

3. Der Inhalt von v. 35 ist eine Doublette zu v. 31 und 32:

συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν... οὗτος μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ πατρὸς αὐτοῦ.

πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

Hätte derselbe Schriftsteller beide Stellen concipiert, so wäre er sehr ungeschickt verfahren,[1] denn die zweite verhält sich zu der ersten nicht einfach wie eine Steigerung oder wie eine Epexegese, sondern verhält sich z. T. disparat zu ihr. Nach der ersten nämlich *ist* der Verheissene ein Sohn Davids und wird „Sohn des Höchsten" *genannt* werden, nach der zweiten wird er Sohn Gottes genannt werden, *weil er es durch seine Geburt ist.* Die erste Stelle ist so gefasst, dass sie weder einer erklärenden Epexegese bedarf, noch einer Steigerung fähig ist;[2] die zweite Stelle bringt beides, aber sie greift nicht präzis in das Vorhergesagte ein und lässt den Vater David einfach fallen. Hätte dem Schriftsteller bei Niederschrift der Verse 31—33 bereits der 34. Vers vorgeschwebt, so hätte er weder den „Vater David" erwähnen, noch υἱὸς ὑψίστου schreiben dürfen, sondern hätte etwa schreiben müssen: συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς θεοῦ κληθήσεται. Nun kann man freilich einwenden, man müsse jedem Schriftsteller das Recht einräumen confus zu schreiben: er kann sich mit einem καὶ αὐτὴ συνείληφεν auf ein συλλήμψῃ zurückbezogen haben, welches fünf Verse zurückliegt und bereits durch eine Gegenrede zurückgedrängt war, und er kann einen unklaren Dialog stilisiert haben, in welchem er sich durch die Erwähnung des Vaters David selbst eine capitale Schwierigkeit geschaffen hat. Aber wenn sich diese Fälle an *einer* Stelle häufen — bei einem Schriftsteller, der sich sonst durch Klarheit auszeichnet — und dabei Partikeln gebraucht sind, die dem Verfasser sonst fremd sind, so muss der Verdacht erwachen, dass der Text corrigiert bez. bereichert worden ist.

4. Die Worte in v. 36 und 37 (καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα) haben nur dann einen guten und straffen Sinn, wenn von einer Geburt durch

[1] Schon die drei-, bez. vierfache (wenn ἅγιον Prädicat ist) Namengebung ist sehr auffallend: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, ἅγιος κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ κληθήσεται.

[2] Vgl. auch v. 33.

Geisteswirkung vorher nicht die Rede gewesen ist. Dann nämlich sind sie für Maria wirklich ein Unterpfand: ist das Wunder geschehen, dass die Unfruchtbare gesegneten Leibes ist, hat Gott das physisch Unmögliche möglich gemacht, so wird er auch das Erstaunliche thun und den Messias von ihr, dem armen Weibe, gebären lassen. Ist aber die Ankündigung der Empfängnis durch den heiligen Geist vorausgegangen — „das Wunderbarste unter allem Wunderbaren, ja das allein Wunderbare unter der Sonne" —, so ist der Hinweis auf Elisabet matt und nicht überzeugend, zumal da gar nicht klar ist, ob sich die Worte: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, auch auf die wunderbare Geburt der Maria beziehen sollen und nicht vielmehr ausschliesslich auf die Schwangerschaft der alternden Elisabet.

5. Endlich — und das scheint mir das Durchschlagende zu sein — die Gegenrede der Maria leidet an zwei capitalen Fehlern: erstlich ist ihre Verwunderung, dass sie überhaupt gebären soll, ganz unmotiviert, und zweitens ist der Unglaube, der sich in dieser Verwunderung ausspricht, durch den Context ausgeschlossen.

Ad 1. Maria wundert sich nicht darüber, dass ihr Sohn der Messias sein wird, sondern darüber, dass sie überhaupt einen Sohn gebären wird, „da sie einen Mann nicht erkenne".[1] Das ist bei einer ἐμνηστευμένη, mag sie nun schon in den ehelichen Verkehr getreten sein oder nicht, völlig unverständlich und erklärt sich schlechterdings nicht anders, als durch die Annahme, dass künstlich und nachträglich für die neue Engelrede v. 35 ein Anlass geschaffen werden sollte. Will man aber auch hier annehmen, dass Lucas schlecht erzählt habe, so tritt folgende Erwägung ein:

Ad 2. Die Verwunderung der Maria ist zugleich ein Zweifel, also Unglaube. Der Schriftsteller aber, der c. 1, 20 die Worte des Zacharias (κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;) als Unglauben bezeichnet und mit harter Strafe belegt hatte (ἔσῃ σιωπῶν, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου), kann unmöglich die Maria das „πῶς ἔσται τοῦτο;" haben sagen lassen. Oder wenn er es ihr in den Mund gelegt hat, so musste er zeigen, dass sie dafür gestraft worden ist. Allein das zeigt er nicht nur nicht, sondern lässt die Elisabet die Maria also loben (v. 45): καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. Also sind die Worte: εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ

[1] Auf das sehr auffallende Präsens γινώσκω will ich nicht eingehen; die Annahme scheint nahe zu liegen, dass es in Hinblick auf eine beständige Jungfrauschaft geschrieben ist.

γινώσκω; nicht von Lucas. Er hat Maria nur die Worte v. 38 sprechen lassen: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Diese Worte erklären das Lob der Elisabet, und zusammen mit diesem Lobe schliessen sie das πῶς ἔσται τοῦτο einfach aus. Die alten Ausleger haben hier eine richtigere Empfindung gehabt als die neueren; sie haben, wie man sich aus ihren Commentaren überzeugen kann, die Schwierigkeit des πῶς ἔσται τοῦτο voll empfunden; sie zu heben, dazu waren sie freilich nicht im stande; die neueren gleiten in der Regel einfach über sie hinweg. Sophistische Künste aber, κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο beweise den Zweifel, πῶς ἔσται τοῦτο aber nicht, darf man sich selbst überlassen.

6. Das Bild der Maria in c. 1 und c. 2, 1—39 des Lucas wird erst dann eindeutig, wenn man ihr sowohl die Rede 1, 34 als den sog. Lobgesang (s. Sitzungsber. a. a. O.) nimmt: sie spricht nicht beim Besuch der Elisabet, aber sie wird gepriesen; sie spricht nicht bei der Ankunft der Hirten, aber „sie bewahrte alle diese Dinge und bewegte sie in ihrem Herzen"; sie erwidert nichts auf die prophetische Anrede des Symeon; nur einmal hat sie gesprochen, und ihre Worte lauteten: „Siehe ich bin des Herrn Sklavin; mir geschehe nach deinem Wort."

7. Nach der Ausscheidung der v. 34 und 35 ergiebt sich, dass das Lucasevangelium ursprünglich das Wunder der Geburt aus der Jungfrau überhaupt nicht gekannt hat. Die Geburtsgeschichte (2, 1 ff.) enthält nichts von derselben (Maria wird v. 5 einfach als ἐμνηστευμένη des Joseph bezeichnet), und die beiden Stellen im Evangelium, die sie sonst noch voraussetzen, erledigen sich leicht.[1] Man hat in 1, 27 (nach 2, 5) das παρθένος zu streichen (neben ἐμνηστευμένην)[2] und 3, 23 das längst verdächtige ὡς ἐνομίζετο. Nach diesen wenigen und unschwierigen Tilgungen, die gefordert sind, sobald man sich von der Interpolation der Verse 34 und 35 überzeugt hat, die aber auch sonst sich aufdrängen, ist die Erzählung glatt und setzt nirgendwo die Jungfrauengeburt voraus.

8. Die Composition der v. 34 und 35 ist leicht zu durchschauen. V. 34 bereitet — freilich ungeschickt genug — auf v. 35 vor und bedarf daher keiner weiteren Erklärung, v. 35 aber lässt sich ohne Rest aus Lc 1, 31. 32 und Mt 1, 18—25 erklären.

9. Somit ist für uns Mt 1, 18—25 der Ausgangspunkt der Vorstellungen von der Jungfrauengeburt, und nichts spricht dagegen, dass

[1] In der Apostelgeschichte ist nie von der Jungfrauengeburt die Rede.

[2] Dass ἐμνηστευμένη 2, 5 die Ehefrau bezeichnet, ist unleugbar; dann aber kann derselbe Schriftsteller nicht wenige Verse vorher παρθένος ἐμνηστευμένη geschrieben haben. Eines der beiden Worte muss weichen, und natürlich das Wort παρθένος.

diese Stelle überhaupt ihr Ausgangspunkt in der Litteratur gewesen ist. Das vereinfacht die Untersuchung in Bezug auf diesen Punkt der Legendengeschichte und fordert, dass man mit doppelter Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang achte, in welchem die Jungfrauengeburt bei Matthäus berichtet wird.

10. Ob Lucas selbst nachträglich oder ein Interpolator die Jungfrauengeburt in das Evangelium eingestellt hat, lässt sich nicht entscheiden. Jene Annahme ist jedenfalls nicht die wahrscheinlichere. Da aber alle Handschriften den Zusatz bieten, so kann er nicht jünger sein als der Vier-Evangelien-Kanon.

[Abgeschlossen am 18. Januar 1901.]

Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen.

Von Lic. Dr. E. Hennecke in Betheln (Hann.).

Dass zu anderen altlateinischen Übersetzungen altchristlicher Schriftstücke jüngst auch eine solche des Anfangsteiles (c. 1—6) der Didache (Lehre der zwölf Apostel ed. Bryennios 1883) wiedergefunden ist,[1] ist nicht nur für diese selbst von Bedeutung, sondern vor allem für die Frage nach der Grundschrift (Lehre von den zwei Wegen), welche man eben in jenen Anfangscapiteln wiedererkannt hat, sei es dass man in ihr einen ursprünglichen jüdischen Proselytenkatechismus[2] oder eine von Anfang an christliche Schrift vermutete. Es besteht die Erwartung zu Recht, dass der neue Fund einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Klärung dieser wichtigen Frage liefern und zugleich das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der übrigen bekannten Recensionen beleuchten werde.[3]

Zunächst erhebt es der neue Text zur Gewissheit, dass eine Grundschrift (Lehre von den zwei Wegen), und zwar in wesentlicher Übereinstimmung des Textes mit demjenigen der Anfangscapitel der Didache, den altchristlichen sowie den späteren Bearbeitern wirklich vorlag, und bestätigt die bisherigen Beobachtungen, dass dieselbe von

---

1 ed. J. Schlecht 1900, vgl. Nr. 4 des vorigen Jahrgangs.

2 Harnack nach wie vor in seinem Artikel „Apostellehre" der Protest. Realencykl. 3. Aufl. I, 1896, S. 711—730, in welchem ein guter Teil der unermesslichen Litteratur über die Didache verarbeitet worden ist.

3 Ich gebrauche die Bezeichnungen der Prot. RE. a. a. O., also L der (neugefundene) Lateiner, B Barnabasbrief, K die sogen. Apostolische Kirchenordnung (Canones ecclesiastici ed. Funk, Doctr. XII. ap., p. 50ff.), Sch Abschnitt aus der Vita Schnudi ed. Iselin TU XIII, 1b, 1895, S. 6—10, A Apost. Constitutionen Buch VII (auch bei Harnack in TU II, 1f.), Σ (pseudo)athanasianisches Syntagma ed. Batiffol, Studia patristica 1890, p. 121—128, N Fides Nicaena bei Migne, Patrol. gr. XXVIII, 1637ff., bezeichne aber mit M nur das Ms. der Didache (ed. 1883) und diese selbst mit D, die vermutliche Grundschrift der ersten Kapitel aber mit Δ.

c. 1—6 reichte und D 1, 3—2, 1 nicht enthielt. L bietet freilich neben dieser grossen Lücke, die man vorzufinden erwarten musste,[1] noch mehrere kleinere (vor allem in 2, 7. 3, 3. 8. 4, 6. 14), deren Ausfall zu bedauern ist, und daneben Ungenauigkeiten der Übersetzung (4, 3. 8. 10. 6, 1), in denen man Verschlechterungen des syntaktischen und logischen Zusammenhanges im Urtext (den M in vorzüglicher Verfassung erhalten hat[2]) erblicken muss, neben unbedeutenden Zusätzen, die sich als solche im Vergleiche mit den übrigen Recensionen sofort herausstellen (1, 2 aeternum, 3, 7 sanctam, 9 nec honorabis te apud homines, 4, 3 sciens quod tu iudicaberis, 12 non facies, 13 contraria, 5, 1 illi contraria). Daneben begegnen einige wertvolle Überschüsse im Text (1, 1 vgl. B, 4, 8, auch 5, 2 init.). Der Hauptwert des Fundes besteht darin, dass er nach dem Schlusse zu eine sicherere Abgrenzung schafft. Denn die Parallelrecensionen gewährten eine solche nicht.[3]

Man vermutete, „dass in der jüdischen Instruktion Bestimmungen enthalten waren, welche mit den christlichen Bestimmungen über Taufe, Fasten, Gebet, Erstlinge u. s. w. korrespondiert haben".[4] Diese Vermutung bestätigt sich an dem neuen Funde nicht. Der Abschluss liegt schon hinter 6, 1. Bemerkenswert ist nur, dass der Bau des nun folgenden Doppelsatzes bei D und L bei völliger sachlicher Abweichung[5] derselbe ist. Aber der Speisegebote 6, 3 geschieht keine Erwähnung, wie zu vermuten war. L liefert danach einige Schlusssätze, die, soviel ich sehe, kaum ein Analogon haben und mit einem liturgischen Ausklang (den Schlecht mit Recht beseitigt) enden.[6]

---

[1] Der Versuch O. v. Gebhardts, des Entdeckers eines Anfangsfragments von L (— D 2, 6), aus einer anderen lat. Hs. die Lücke durch frühen Ausfall eines Blattes in der handschriftlichen Überlieferung von D zu erklären (TU II, 1 f., S. 281 f.), ist nicht mehr haltbar.

[2] Vgl. TU II, 1 f., S. 13.

[3] B geht allerdings (mit Ausnahme von 3, 1—6) bis c. 5 incl. mit. K dagegen lässt 4, 9—14^b (Prot. RE. 724, 50 — aber mit Ausnahme von D 13^b, vgl. K 14, 3 und 30, auch von Funk nicht mehr als Entlehnung kenntlich gemacht! —) fehlen (nur cod. Ottobon. von K hat das Meiste davon aus D nachgebracht: Funk p. 58 f. not.). Dass Sch hierin mit K übereinstimmt, beruht nicht auf irgend welcher Abhängigkeit von K, denn Sch bringt wenigstens Einiges aus c. 5 nach, sondern darauf, dass weder der Eine noch der Andere auf die näheren Auseinandersetzungen der Vorlage über das christliche Hausleben eingehen wollten. AΣN ruhen auf D.

[4] Harnack, Prot. RE. 724.

[5] Das beliebte (D 1, 4 extr.) δύνασαι von D kennzeichnet schon seine Weiterführung als nachträgliche Umbildung.

[6] Schlecht hätte den ersten Satzteil von L 6, 1 (*Abstine* bis *omnibus*) noch zu c. 5 zurückziehen müssen; M 6, (2.) 3 durfte fehlen. Dass er ausser dem Wortlaut seiner

Die Disposition der so herausgestellten Grundschrift ist einfach und einleuchtend und vom Herausgeber in den Kapitelüberschriften treffend formuliert. In c. 1 wird das grosse Doppelgebot der Liebe, in dessen Erfüllung der Lebensweg besteht, nebst der „goldenen Regel" schematisch hingestellt, c. 2 die Ausführung gegeben,[1] c. 3 den feineren Sünden nachgegangen mit Hinweisen auf das vollkommene Verhalten, c. 4 letzteres innerhalb der Berufsstände in Gemeinde und Haus nachgewiesen und c. 5 endlich der Weg des Todes beschrieben (Lasterkatalog); c. 6 Schlusssätze.

Im einzelnen bleibt manches der näheren Erwägung anheimgestellt, wodurch zugleich das Verhältnis der abhängigen Recensionen zur Grundschrift wie zu einander in ein helleres Licht treten kann. So ist

a) auf den interessanten Zusatz in 1, 1 zu verweisen, der im wesentlichen schon aus B 18 bekannt war und nun als ursprünglich bestätigt wird:

L:	B:
Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.	Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους . . . . . ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. καὶ ὁ μέν ἐστιν κύριος ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.[2]

lateinischen Hs. noch einmal diesen Wortlaut (verbessert) neben M giebt, statt sogleich eine Textrecension aus allen Zeugen zu liefern (Harnack, in der Theol. Lit. Ztg. 1900, Nr. 23), ist darum zu halten, weil bei der Vortrefflichkeit der Textüberlieferung in M auf diesem Wege möglicherweise schon eine Vorstellung von der Art der Verarbeitung durch D mittest einfachster Veranschaulichung gewonnen werden konnte. Freilich hat sich der Herausgeber damit den Weg zur richtigen Beurteilung einiger Zusätze (so gleich in 1, 1) versperrt, die er kurzerhand als Interpolationen kennzeichnet (umgekehrt 1, 1 μεταξὺ, 4, 12 extr.). Leider ist an einigen Stellen der lateinische Text p. 11 ff. von Schlecht mangelhaft abgedruckt (p. 12 Z. 1 lies: *omne . . quod*, 14 Z. 2 v. u.: *enim omnibus*, 16 Z. 4: *quemquam*, Z. 20: *hinc*, Z. 5 v. u. st. *autem*: *tuo*; p. 14 war das p. 8 A. 4 richtig als ursprünglich vermutete *simili illi* einzusetzen, dagegen das *humilem* p. 17 Z. 3 in eine Anmerkung zu verweisen. Willkürliche Textveränderungen liegen vor p. 16 not. c und d, Z. 2 v. u. *ut*, eine grössere Auslassung c. 3, 9 extr.).

[1] D hat durch Einfügung des vorangehenden Stückes die Ausführung des Doppelgebotes getrennt geben wollen. Schon dadurch verändert sich die Disposition (vgl. Prot. RE. S. 726, 5 ff. 712, 34 ff.).

[2] Parallele bei Lactantius div. inst. VI, 3: Has igitur vias . . . . utrisque pro-

Die weitschichtigere Fassung bei B macht entschieden den Eindruck geringerer Ursprünglichkeit.[1] Aber das Vorkommen des Zusatzes bei beiden Zeugen bestätigt, dass er in Δ enthalten war. Auch Hermas hat in mand. VI die beiden Engel: δύο εἰσὶν ἄγγελοι .... εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας. Das deckt sich mit L, zeigt also, dass Hermas die Grundschrift kannte, wiewohl die folgenden Ausführungen bei ihm freie sind. Doch liegt in dem doppelten ζήσῃ τῷ θεῷ am Schluss im Vergleich mit L 6, 4 vielleicht auch eine halbe Bestätigung seiner Bekanntschaft mit Δ. Auffällig ist, dass ausser D auch K, der im einzelnen nicht von D abhängig ist, die abgekürzte Fassung bietet. Die Annahme, dass nur der vermutete jüdische Proselytenkatechismus die ausführlichere Form besessen habe und diese dann in der ersten christlichen Bearbeitung gestrichen sei, würde zu dem Schlusse drängen, dass B sich noch auf jenen stützte, während anderseits doch offenbar st, dass er in zahlreichen Fällen mit K gegen D steht. Es bleibe, meint Harnack, nach Ausscheidung von c. 1, 3—6 in den ersten Kapiteln „fast nichts spezifisch Christliches nach, und das Wenige lässt sich mit Hülfe anderer Urkunden auch noch als Zusatz entfernen".[2] Aber der neue Text bietet für solche Probe keine sonderliche Handhabe, und eine Nichtzugehörigkeit vor allem der Überschrift zu dem ursprünglichen Texte findet an L als der kürzesten Form keine Bestätigung. Wie will man die thematische Hinstellung des grossen Doppelgebotes Mt 22, 37—39 aus dem Complex des alttestamentlichen Gesetzes oder meinetwegen der geläuterten talmudischen Sittenvorschriften erklären, wie das Vorkommen ausgesprochen christlicher Sätze (wie 3, 7 = Mt 5, 5) und Begriffe (4, 2 τῶν ἁγίων. 10 τὸ πνεῦμα), wenn nicht unter der — durch den Titel selbst nahegelegten — Annahme einer ursprünglich christlichen Conception! Mag der Verfasser von Δ noch so sehr durch die überlieferte jüdische Weise, Moral vorzutragen (mehr z. B. als Jakobus[3]) beeinflusst gewesen sein, sein Verfahren bleibt auch bei dieser Annahme wohl verständlich, ja er konnte sogar durch urapostolische Intentionen, die bis in seine Generation nachwirkten, geleitet sein.

---

positum esse ducem, utrumque immortalem: sed alterum honoratum qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum qui vitiis ac malis (Gebhardt in TU II, 1 f., S. 285).

[1] Gegen v. Gebhardt (a. a. O. 279) u. A.

[2] Prot. RE. 717, 39 f.

[3] Der doch Jesus nennt, während er hier durchweg (ausser D 9. 10) als κύριος auftritt. (Überschrift. 4, 1 zweimal. 12. 13. Dagegen θεός für Gott 1, 2. 3, 10. 4, 1. 9 cf. 5, 1 extr. 4, 10 zweimal. 11. 6, 1.)

b) Von noch grösserem Interesse in diesem Zusammenhange ist der Zusatz von L zu 4, 8 (wo KSch vorläufig zu Ende sind, s. o.). Nachdem L das Enthymem 4, 8 umgekehrt hat (was Schlecht durch gewaltsame Correctur zu entfernen sucht), folgt jener Zusatz, der nicht von L erfunden sein kann, weil er sich auch D 1, 5 (in dem von D eingefügten Zwischenstück) findet und dazu von Hermas (mand. II, 4) gelesen ist:

D:	Hermas:	L:
Πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων	Πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων	Omnibus enim dominus dare vult de donis suis

Man stritt bisher (ohne den Besitz von L) angesichts dieses Satzes und der ihn umgebenden Ausführung bei Hermas und D darüber, wer von beiden der Entlehnende gewesen sei. Nun zeigt sich, dass der Satz in der Grundschrift von D an einer ganz anderen Stelle stand, an der ihn eben D getilgt und in sein Einschiebsel versetzt hat. Die genauere Betrachtung des Zusammenhangs bei Hermas lehrt aber unwiderleglich, dass dieser wirklich seine Ausführung der Grundschrift c. 4 entlehnte (vgl. μὴ διστάζων — nachher wiederholt in μηθὲν διακρίνων — mit Δ 4, 7, und das mand. II, 7 abschliessende φύλασσε οὖν τὰς ἐντολὰς mit Δ 4, 13), indem er sie paraphrasierte. Die Sachlage hellt sich nunmehr, dank L, mit einem Schlage auf. Nicht die Frage nach der Posteriorität der Fassung bei Hermas oder D 1, 5 steht im Vordergrunde, wiewohl sie sich nicht beseitigen lässt (schon das ἀθῷος bei beiden zeigt, dass einer den andern gelesen haben muss); die einfachere Annahme ist nach allem die, dass Hermas nur Δ las,[1] während D compilatorisch vorging. Diese Beobachtung ordnet sich der oben schon gemachten (von der Benutzung von Δ durch Hermas) ohne Schwierigkeit ein (vgl. auch vis. III 4, 3 mit Δ 4, 4). —

Es seien nunmehr von den grösseren Divergenzen der Recensionen diejenigen angeführt, in denen K und B mit einander (gegen die übrigen) übereintreffen:

c) Statt der Titelüberschrift von D haben beide einen Eingangsgruss, wie er sonst in Briefschreiben angewendet wird: Χαίρετε, υἱοὶ καὶ

[1] Auch der Sinn ist bei ihm noch ungeteilter; denn die Mahnung beschränkt sich darauf: Gieb Allen in Einfalt, ohne zu fragen u. s. w., und überlass es dem Empfänger, sich zu verantworten. Über D vgl. Harnack, TU II, 1 f. S. 7 (zum Texte).

θυγατέρεϲ, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰηϲοῦ Χριϲτοῦ (st. Ιηϲ. Χρ. B: τοῦ ἀγαπήϲαντοϲ ἡμᾶϲ, ἐν εἰρήνῃ). Bei B fällt derselbe nicht auf, wohl aber bei K, der Kirchenordnung. Das Übereintreffen ist keinesfalls zufällig, man hat es bisher in der Regel durch Rückgang von K auf B erklärt. Ohne die folgenden Parallelen kann eine Entscheidung darüber nicht getroffen werden. Soviel ist aber hier schon klar, dass bei beiden ein Interesse vorzuliegen scheint, die von ihnen benutzte Quelle zu verdecken.

d) Während sich der Anklang an das vollständigere Schriftwort im ersten Gliede des grossen Doppelgebotes 1, 2 bei KAΣSch, nicht aber bei LDB findet, haben BK in Fortführung desselben eine Erweiterung: καὶ (om B) δοξάϲειϲ τὸν λυτρωϲάμενόν ϲε (τόν ϲε λυτρ. B) ἐκ θανάτου. Der einfache Zusammenhang des ἀγαπήϲειϲ in beiden Geboten wird durch diesen Zusatz unterbrochen.

e) Von grösserer Bedeutung ist das Zusammentreffen in 4, 1. Ich stelle die Zeugen zusammen:

D (L):	K:	B:
τοῦ λαλοῦντόϲ ϲοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (domini dei L) μνηϲθήϲῃ νυκτὸϲ καὶ ἡμέραϲ (die ac nocte L), τιμήϲειϲ δὲ (δὲ om. L) αὐτὸν ὡϲ κύριον	τὸν λαλοῦντά ϲοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ παραίτιόν ϲοι γενόμενον τῆϲ ζωῆϲ καὶ δόντα ϲοι τὴν ἐν κυρίῳ ϲφραγῖδα ἀγαπήϲειϲ ὡϲ κόρην ὀφθαλμοῦ ϲου, μνήϲθητι δὲ αὐτοῦ νύκτα καὶ ἡμέραν, τιμήϲειϲ αὐτὸν ὡϲ τὸν κύριον	ἀγαπήϲειϲ ὡϲ κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ ϲου πάντα τὸν λαλοῦντά ϲοι τὸν λόγον κυρίου. μνηϲθήϲῃ ἡμέραν κρίϲεωϲ(!) νυκτὸϲ καὶ ἡμέραϲ

K ist am ausführlichsten; merkwürdig nahe berührt sich mit ihm A: τὸν λαλοῦντά ϲοι τὸν λ. τ. θ. δοξάϲειϲ, μνηϲθήϲῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέραϲ καὶ νυκτόϲ, τιμήϲειϲ δὲ αὐτὸν οὐχ ὡϲ γενέϲεωϲ αἴτιον, ἀλλ' ὡϲ τοῦ εὖ εἶναί ϲοι πρόξενον γινόμενον. Bei K wird der Taufspender mit dem Prediger des Gottesworts identisch gedacht, während DB nur letzteren kennen und KB (gegen DL) ihn nicht nur zu ehren, sondern wie den eigenen Augapfel zu lieben anempfehlen. — In 4, 2 steht dagegen K gegen DLBA allein, wenn er auch „seine" (des Predigers) Person neben denen der „übrigen" Heiligen aufzusuchen vorschreibt und sodann die Ehrung desselben unter Reminiscenz an D

13, 1 f. und Wiederholung von Worten aus dem Abendmahlsgebete D 10, 3 in der materiellen Beihilfe erfüllt sieht.

f) BK schliessen die ganze Ausführung mit einer eigentümlichen stark eschatologisch gefärbten peroratio ab, von der bei L(D) kaum eine Spur sich findet. Da K schon mit D 4, 8 schliesst, so folgt der Passus schon hier; doch kommt nicht nur c. 14, sondern auch 30 in betracht, ein Capitel, mit dem man nichts anzufangen wusste.[1] Denn in beiden cc. wird D 4, 13^{b} wiederholt! Der Anfangssatz von c. 30 erinnert zugleich an B 4, 9, also dieselbe Stelle, in der der bedeutsame Satz sich findet, der ähnlich auch D 16, 2 zu lesen ist! B hat die peroratio hinter dem Lasterkatalog, also an der ursprünglichen Stelle, aber erst nach Einstreuung einiger Zwischensätze (21, 1), in denen allem Anscheine nach eine Umschreibung von DL 6, 1. (4) zu erblicken ist. Dann folgt jene selbst:

K c. 14:

Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὡς ἔτι καιρός ἐστι καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν· μὴ ἐκλείπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἐὰν ἔχητε. Ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ. ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ. Ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται, ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· φυλάξεις κτλ. . . . .

(c. 30) Ταύτα<c>[2] ἀδελφοί, οὐχ ὡς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς ἀνάγκην, ἀλλ' ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλάξαι τὰς ἐντολάς, μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας, ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

B c. 21, 2 ff.:

ἐρωτῶ τοὺς ὑπερέχοντας, εἴ τινά μου γνώμης ἀγαθῆς λαμβάνετε συμβουλίαν· ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν εἰς οὓς ἐργάσησθε τὸ καλόν· μὴ ἐλλείπητε. ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ ὑμᾶς· ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί, ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί . . . . . γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι, ἐκζητοῦντες κτλ. . . .

(c. 4, 9) . . . . οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι, ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλείπειν, γράφειν ἐσπούδασα.

---

[1] Harnack TU II, 1 f., S. 218; sieht (S. 216) c. 30 als eigene Zuthat an. Diese Möglichkeit ist nicht völlig abzuweisen, man wird aber dann doch wenigstens einen Rückblick auf c. 14 zugestehen müssen; ein solcher liegt schon in dem wiederholten ἐρωτῶμεν ὑμᾶς.

[2] Notwendige Emendation.

15./2. 1901.

Auf wessen Seite die grössere Ursprünglichkeit liegt, ist nicht zu verkennen. Man betrachte nur das ἐρωτῶ bei B und seine gezwungene Wiedereinführung im folgenden mit ἔτι καὶ ἔτι, ferner die Kürzung (B om. μετ' αὐτοῦ) beim Citat aus Jes 40, 10, die öftere Wiederholung des ἐλλείπειν (B 21, 2. 8 — hier mit angefügtem μηδενὶ ἑαυτῶν, statt des verständlicheren ἐν μηδενὶ zu ἐκλείπητε bei K —, auch 4, 9) sowie des συναπολεῖται (zweimal 21, 2 und 1) und die ganze schwülstigere Ausführung, um zu erkennen, dass auf Seiten von B die originale Fassung nicht zu suchen ist. Das stimmt nur zu der auch sonst zu machenden Beobachtung, wonach B, namentlich in den Einzelermahnungen c. 19, aufs freieste und willkürlichste mit dem überlieferten Stoffe schaltet, während K, von einigen leicht herausschälbaren Erweiterungen abgesehn, im ganzen eine treue Benutzung der Grundschrift erkennen lässt.

Der Umstand, dass bei B im Vergleiche mit D nicht selten ältere Lesarten anzutreffen sind, hat die bisherige Forschung teilweise verleitet, B in seiner Zeugniskraft erheblich zu überschätzen und zu verkennen, dass er mehr Paraphrasen und ändernde Umstellungen gab als irgend eine Begleitrecension und gelegentlich auch Eigenes unbedenklich hinzufügte.[1] Das wüste Conglomerat c. 19 macht geradezu den Eindruck, als ob B seine Abhängigkeit von einer Quelle geflissentlich hätte verdecken wollen.

Da K nun fragelos jünger ist (man setzt die kirchenrechtlichen Partien früh an, wenn man sie noch in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts verlegt), so folgt, dass beide eine gemeinsame Grundschrift benutzten, die von der Urgestalt Δ an den von c—f aufgeführten Stellen abwich und bei aller Abhängigkeit von Δ doch den Anspruch erhob, eine selbständige Recension der ursprünglichen Lehre der zwölf Apostel darzustellen.

Der Hauptunterschied zwischen Δ und Δ 1, der Quelle von BK, besteht darin, dass diese einen Eingangsgruss enthielt und am Schlusse die citierte peroratio, worin die Apostel selbst (1. Person Plur.; K gegen B!) als redend gedacht wurden. Sie schliessen die Reihe der Ermah-

[1] Gegen Prot. RE. 725, 18; TU II, 1 f.. S. 82 ff. Man vergleiche nur oben sub a (eine derartige Weitschweifigkeit ist dem prägnanten Stile von Δ — D nicht angemessen) und den „Schwarzen" (= Teufel). Charakteristisch ist, dass den Verfasser des Briefes das νυκτὸς καὶ ἡμέρας (oben e) sogar verleitete, an den Gerichtstag zu denken (gegen TU II, 1 f., S. 13 zum Text). Eine zutreffendere Schätzung von B verriet H. Holtzmanns Abhandlung „Die Didache und ihre Nebenformen" in den Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 154—166 (Nachweis S. 155. 160 ff.).

nungen — hinter 6, 1 (vgl. B c. 21, 1, genauer N bei MSG 18, 1639 C. Batiffol l. c. 151 A.) — mit einer Anrede an die „Brüder" (Einl.: „Söhne und Töchter") ab, deren Farblosigkeit an ihrem Teile einen Beleg für den secundären Charakter dieser sonst nur wenig von der Grundgestalt abweichenden Parallelrecension liefert. Die eschatologische Schlusswendung von Δ, die L anscheinend nur noch undeutlich enthält, wurde in jener Anrede erweitert und mit einer wiederholenden Einschärfung des Satzes Δ 4, 13^b (= K 30[1]) versehen. Aus der einfachen Lehre der Apostel war also eine nicht viel längere geworden, die als Rundschreiben (ähnlich dem Barnabasbrief) aufgefasst sein wollte. Von hier aus erklärt sich die auffällige Thatsache, dass K, eine Kirchenordnung, mit Eingangsgruss nach Art eines Briefschreibens versehen ist, viel leichter als etwa bei der Forterhaltung des Versuchs, sie in dieser Beziehung als von B abhängig zu beurteilen. Thatsächlich lieferte Δ 1, ihre gemeinsame Quelle, mit dem Eingangsgruss und der Schlussausführung nur einen wirklichen Versuch der Explication der vorgefundenen Überschrift, der, wie die Benutzer zeigen, schon frühzeitig ernst genommen worden ist. Δ 1 hatte den Zweck, die im Titel angezeigte Fiction vollkommen zu machen.

Bestätigt sich diese Hypothese von dem Vorhandensein einer Sonderrecension Δ 1 der Grundschrift Δ, so rückt, da Barnabas jene benutzte, letztere noch in eine ältere Phase der christlichen Lehrbildung hinauf, und es stehen ihrer Verlegung noch in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung keine ernstlichen Schwierigkeiten entgegen. Man mag auch ohne Bedenken annehmen, dass Eusebius, der mehrere Apostellehren kennt,[2] neben D die eine oder andere der Urrecensionen vor Augen hatte; doch scheint Δ, die ältere von beiden, wie sie es verdiente, länger forterhalten gewesen zu sein als Δ 1, wie (ausser D) L und Sch beweisen. Auf sichere Wiederherstellung ihres Schlusses wird man auch nach Wiederentdeckung von L nicht rechnen dürfen, ebensowenig wie für Δ 1, dessen Abschluss über den Wortlaut von K hinaus nur annährend vermutet werden kann. Doch ist erkennbar, dass das Stück D 16, 2 cf. B 4, 9f. in derselben oder einer ähnlichen Form

[1] Das wörtlichere Vorkommen dieses Satzes in K 14 zeigt nur, dass K bei seiner Kürzung hinter D 4, 8 gerade ihn bereits hervorhebenswert fand, ehe er, nach Vorführung seiner kirchenrechtlichen Auseinandersetzungen, den eigentlichen Schluss seiner Quelle in c. 30 rekapitulierte. — Zu denken giebt noch I Clem. 46, 2. (5) cf. K 12. (13).

[2] H. e. III, 25, 74, was Rufin unkenntlich gemacht hat durch seine Übersetzung: Doctrina quae dicitur apostolorum. Nikeph. Kall. bietet wieder den Plural. [Syr. hat jetzt Singular, Armen. las auch in diesem den Plural. E. P.]

zu Δ 1 gehörte; D ist hier, wie allerdings wahrscheinlich ist,[1] von B abhängig, hat aber die Aufforderung zu eifrigen Zusammenkünften vor den charakteristischen Satz οὐ γὰρ ὠφελήσει κτλ. gestellt:

B 4, 9f.:	D 16, 2f.:
διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν .... ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος (21, 8: συνεχῶς ἐκζητεῖτε ταῦτα, vgl. 6: ἐκζητοῦντες τί ζητεῖ κύριος ἀφ' ὑμῶν)	πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις κτλ.

Im übrigen operiert D in c. 16 wie c. 1, 3—6 so, dass er mit einiger Entlehnung aus anderen Schriften Herrnsprüche seinen Ausführungen einflicht.

Dieser nun deutlicher hervortretende Befund legt es nahe, die zweite unmittelbar vor dem Text befindliche Überschrift bei D: Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν D als ureigen zuzuweisen. Dem explicierteren Charakter dieser Schrift entspricht der explicierte Titel. Und da sich ergiebt, dass die Urrecensionen auf längere Zeit hin mindestens so häufig benutzt und gelesen wurden als die Didache selber, so hat es auch nichts Auffallendes, dass die Kirchenväter nur den kürzeren Titel jener Recensionen, der auch bei dieser voransteht, zu kennen scheinen.[2] Auffällig könnte höchstens sein, dass bei dem vermuteten Verfahren von D der kürzere Titel vorne belassen ist. Doch bestätigt auch L, dass die Urrecension den kürzeren Titel hatte.[3] Und diese Vermutung legt sich auch aus inneren Gründen nahe;

[1] Vgl. Harnack TU II, 1 f., S. 287f. und Prot. RE. 717; Holtzmann a. a. O. 160 tritt für unabhängige Benutzung einer gemeinsamen Grundschrift ein. Da aber D keine sonderlichen Anzeichen einer Benutzung von Δ 1 bietet (man müsste denn die Wiederbringung des biblischen Citats D 16, 6 extr. dahin rechnen, sie kann aber ebensogut selbständig, im Hinblick auf B 21, 3, erfolgt sein), so wird hier B wirklich den Anlass zu seiner Übernahme geboten haben.

[2] Vgl. Harnack, Prot. RE. 713, der aber die umgekehrte Eventualität ins Auge fasst.

[3] Die Erklärung v. Gebhardts über „die Übergehung des zweiten Titels" bei L (TU II, 1 f., S. 278f.) ist also unnötig. Die Weglassung des δώδεκα bei L ist leicht zu begreifen (ebenda 278).

denn in c. 4 tritt „der Herr“ öfters in der 3. Person auf (s. o.), was ohne Schwierigkeiten nur verstanden werden kann, wenn nicht er, sondern die Apostel als lehrend gedacht wurden. D, der sogar Gebete an Jesus bringt, hat das freilich bei seiner reflectierteren Schreibweise übersehn. —

Der Anfang der Grundschrift (Δ)[1] würde also nach Allem, was ausgeführt ist, folgenden Wortlaut haben (was darüber hinaus Δ 1 zugehört, sei in [ ] beigefügt):

Διδαχὴ τῶν ιβ′ ἀποστόλων.

[Χαίρετε υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν ὀνόματι κυρίου.] Ὁδοὶ δύο εἰcί, μία τῆc ζωῆc καὶ μία τοῦ θανάτου, ἥ τε τοῦ φωτὸc καὶ ἡ τοῦ cκότουc, ἐφ’ αἷc τεταγμένοι εἰcὶν ἄγγελοι δύο, εἷc τῆc δικαιοcύνηc καὶ εἷc τῆc πονηρίαc. Διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

Ἡ μὲν οὖν ὁδὸc τῆc ζωῆc ἐcτιν αὕτη· πρῶτον ἀγαπήcειc τὸν θεὸν τὸν ποιήcαντά cε [(ἐξ ὅληc τῆc καρδίαc) καὶ δοξάcειc τὸν λυτρωcάμενόν cε ἐκ θανάτου]· δεύτερον [ἀγαπήcειc] τὸν πληcίον cου ὡc cεαυτόν· πάντα δὲ ὅcα ἐὰν θελήcῃc μὴ γινεcθαί coι, καὶ cὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐcτιν αὕτη· Οὐ φονεύcειc κτλ. (c. 2, 2ff.) Über die ursprüngliche Reihenfolge der nun c. 2, 2f. folgenden Einzelverbote lässt sich wegen mangelnder Übereinstimmung der Überlieferung nichts Sicheres ausmachen. Doch sind im weiteren Verlauf mit Hülfe der Recensionen eine Reihe von Einzelfällen feststellbar, in welchen D oder wenigstens seine (einzige) Hs. M den ursprünglichen Wortlaut geändert haben muss (als Textgrundlage gelte D in der editio tertia minor der Patr. apost., Lps. 1900):

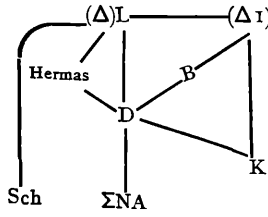
2, 2 lies γεννηθὲν BKA statt γεννηθέντα M — 5 l. κενὸc οὐδὲ ψευδήc KLA st. ψευδήc, οὐ κενόc M (addens: ἀλλὰ μεμεcτωμένοc πράξει) — 3, 4 l. ἰδεῖν μηδὲ ἀκούειν KL st. βλέπειν M — 8 διὰ παντὸc LSchM, om. BKA — 4, [1 T. μ., τὸν λαλοῦντα coι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (καὶ παραίτιόν coι γενόμενον τῆc ζωῆc) ἀγαπήcειc ὡc κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ cου, μνηcθήcῃ δὲ αὐτοῦ ν. κ. ἡ. —] 3 l. παραπτώματι BKLA st. παραπτώμαcιν M — 4 ἐν προcευχῇ cου add. KA zu διψυχήc. — 6 entweder δὸc εἰc (δώcειc MK) oder ἐργάcῃ εἰc B (δόc, ἵνα ἐργάcῃ εἰc A); beides gleichberechtigte Lesarten — 8 κοινωνήcειc ἐν πᾶcιν B (κ. δὲ ἁπάντων K, κ. εἰc πάντα A), cυγκοινωνήcειc πάντα M — 9 l. φθαρτοῖc KB(Sch) st. θνητοῖc M (gleich dahinter folgte der Satz s. o. sub b!) — αὐτοὺc

[1] Deren Reconstruction von Warfield (Biblioth. Sacra 1886, p. 100 ff.) mir leider nicht erreichbar war.

post διδάξεις add. LAOttobon., om. M — 12 θεῷ BL gegen κυρίῳ MA — 14 ἐν ἐκκλησίᾳ fehlt (BA), praem. M — τὰ παραπτώματα M, τὰ ἁμαρτήματα A, ἐπὶ ἁμαρτίαις B — σου nach προσευχήν fehlte (BL), add. MA — 5, 1 extr. l. ἀφοβία θεοῦ (nach ἀλαζονεία) LBA, om. M. Andere Textdiscrepanzen sind zu isoliert, um eine sichere Entscheidung hinsichtlich der ursprünglichen Zugehörigkeit zur Grundschrift zu ermöglichen. Zu den auffälligsten Textbeziehungen gehören diejenigen zwischen A und K (s. o. sub e); es scheint hiernach fast, als wäre ohne die Annahme einer Bekanntschaft von A mit K nicht auszukommen. Doch wird zu berücksichtigen sein, dass uns der vollständige Einblick in den Vorgang mehrfacher Textmischung, der sich, wie die Discrepanz in 4, 6 beweist, schon frühzeitig in den Hss. ereignet haben muss, trotz des Vorhandenseins einer Reihe von Textzeugen noch abgeht.

Was das Endcapitel von Δ anbelangt, so gehörte zu demselben sicher D 6, 1, von 2 dagegen lässt sich nur das doppelte εἰ bei L 6, 4 (Schlecht) wiedererkennen. Den Abschluss bildete ein kurzer Hinweis auf den Hoffnungsbesitz überhaupt (die folgenden Worte: sed per haec sancta certamina etc. hat Schlecht mit Recht ausgemerzt, vgl. jedoch Sir 4, 28. Barn. 4, 11), während Δ 1, statt dieses allgemeinen Hinweises (im Einklang mit dem von ihm eingefügten Eingangsgruss) seine ausführliche peroratio (s. o. sub f) brachte. Fraglich ist, wie das von B 4, 9 Überlieferte dem bei K 14. 30 Vorhandenen einzugliedern sein wird. Die Entscheidung darüber wird aus B 4, 9ff. und 21, 6. 8 zu entnehmen sein. Sie kann aber nicht zur Gewissheit erhoben werden.[1]

In der Hauptsache ergiebt sich als Bild der Aufeinanderfolge und Benutzung der Recensionen das folgende:



Wir haben also in

1) Δ die ursprüngliche Lehre von den zwei Wegen, „Lehre der 12 Apostel", im wesentlichen mit L übereinstimmend und benutzt von Hermas Did., Lat., Schnudi sowie von

2) Δ 1 = Parallelrecension von Δ, von B und K

[1] Vielleicht lässt sich folgender Context als der wahrscheinlichste vermuten: ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί bis καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ (K 14). διὸ προσέχετε ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ(?) καιρῷ (. . .) ἀντιστῆτε(?). Ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται, ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι [Vgl. Δ: in consulendo L 6, 4] ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι ζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος(?). Ταύτας, ἀδελφοί, οὐχ ὡς bis εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν (K 30).

benutzt, mit Erweiterungen am Eingange und am Schluss, dazu bestimmt, die Fiction des Buchtitels zu vollenden, indem die Apostel am Eingange und Schluss selbst als redend eingeführt werden. Aus dem einfachen Lehrprogramm ist ein Mahnschreiben geworden, dem freilich die persönliche Färbung abgeht. Das Publikum ist wie bei Barnabas rein abstract zu denken. Dafür ist der streng jüdische Habitus von Δ, der nur an wenigen Stellen durchlöchert war, durch die Schlussausführung energischer in das Christliche gewandt, freilich ohne dass der Redactor es zu einer wirklichen Einheit mit seiner Vorlage gebracht hätte. In dieser Beziehung ist D viel höher zu stellen, der es verstand, seine Gemeindeanordnungen so mit der Vorlage zu verschmelzen, dass man auf den ersten Blick überhaupt schwer geneigt sein möchte, eine Quellenausscheidung zuzugeben.

Im übrigen hat Δ 1 mit Δ die Abneigung gemein, Schriftworte als Citate einzuführen. Er machte sie unkenntlich, indem er sie mit seiner Ausführung verschmolz. — Es war dem Verfasser der ursprünglichen Lehre von den zwei Wegen daran gelegen, das, was er die Apostel sagen liess, sei es auch noch so sehr im Alten Testament gegründet oder mit einem Herrnworte übereintreffend, gemäss der summarischen Lehrautorität seiner Gewährsmänner doch in durchaus unabhängiger Form erscheinen zu lassen. Die Summe der so bezeugten Herrngebote machte ihm die ganze Lehrweisheit aus, mit deren umfassender Beherzigung ihm auch das Einhalten des Lebensweges verbürgt war.[1] Der nüchternen, wenig auf das Innere gehenden Art seiner Darlegungen entspricht es, wenn nähere Reflexionen über das Verhalten zum „Gesetz" (der Ausdruck fehlt überhaupt) unter Überordnung des Liebesgebotes (Röm 13, 8 ff. Jac 2, 8 ff.) vermieden werden.[2] Aber es bleibt zu be-

---

[1] Ein Zusammentreffen zwischen „Wegen" und „Lehre" liefert schon Paulus 1 Kor 4, 17.

[2] Ein wirklicher Vorgänger seiner Ausführungen ist der Satz Act 15, 20. 29 in der Zusatzform des cod. Cantabrigiensis; vgl. Theoph. ad Autol. II, 34 (der die beiden Satzglieder — das erste in einer erschöpfenderen, mehr der Didache sich nähernden Form — in einer Einrahmung bietet, welche die drei Hauptstücke des altchristlichen Kerygma an die Heiden, die schon bei Paulus Act 17, 22 ff., 1 Thess 1, 9 f. durchscheinen, wiedergiebt), auch die frühmittelalterliche Taufrede nach Caspari (Prot. RE. 727, 5 ff.). Parallele Ausführungen, die nicht auf unmittelbarer Abhängigkeit von der Didache zu beruhen brauchen, aber immerhin eine Lesung derselben im Bereiche der Möglichkeit erscheinen lassen, liefern z. B. der Brief des Plinius und Aristides apol. 15 (cf. 1: καὶ cυμφέρειν μοι δοκεῖ θεὸν cέβεcθαι, ἄνθρωπον δὲ μὴ λυπεῖν TU IV 3, S. 3. Z. 2 unten), die beid neben anderem über Δ hinaus einen Satz: ne depositum . . abnegarent haben (vgl. l. c.

wundern, welcher Reichtum sittlicher Lebensgestaltungen bei ihm auf so engen Raum in eine klare, straffe und übersichtliche Ausführung eingespannt ist. Freilich ist diese „Lehre der Apostel" nicht die Apostellehre (Act 2, 42) nach ihrem Vollinhalt. Das Dogmatische klingt nur spärlich an (vgl. 4, 1 κυριότης). Aber diese Grenze war eine gewusste und gewollte. Und gerade hier zeigte sich in der Beschränkung der Meister. So erklärt sich auch die Beliebtheit dieses Sittenkatechismus in der Kirche auf Jahrhunderte hin.

3) Der Verfasser des Barnabasbriefes (B), der von Δ 1 die Form seines Schreibens und den zweiten, kürzeren Teil seiner Ausführung übernahm, hat, wiewohl selber ein altchristlicher „Lehrer", den vorgefundenen engeren Begriff der „Lehre" äusserlich neben den von ihm bevorzugten der „Erkenntnis" gestellt, aber die Ausführungen seiner Vorlage durch seine Zusätze nicht verbessert, sondern eher unkenntlich gemacht, jedoch ein wärmeres persönliches Empfinden darüber ausgegossen.

4) D, der ausser Δ auch Hermas und B gebrauchte, bediente sich im Gegensatz zu Δ ausdrücklich des „Evangeliums". Indem er in seine Vorlage einen Passus evangelischer Sprüche (aus der Bergpredigt) einschob, veränderte er leicht die Disposition und ersetzte in einer beigefügten (zweiten) Überschrift die Instanz der Zwölfapostel durch die übergeordnete des „Herrn", ohne den Widerspruch, der so mit einigen Teilen seiner (sonst in der Hauptsache wörtlich übernommenen) Vorlage und mit den eigenen Ausführungen entstand, zu beachten. Doch hat er es wie Keiner verstanden, diese im Geist und in der Sprache der ältesten Didache zu halten, als deren einzig würdiger Fortsetzer er daher erscheint. Auch in der einfachen Energie der Geltendmachung seiner Sittenvorschriften steht er in nichts hinter seinem Vorgänger zurück, wiewohl er dessen Schrift durch seine eigene Anlage auf die Stufe einer blossen Unterweisung der Taufcandidaten herabdrückte (7, 1). Den vorgefundenen Begriff der „Lehre" hat er an seinem Teile erweitert, indem er seine gottesdienstlichen und Gemeindevorschriften mit einbezog (11, 1). Als Verfasser einer Gemeindeordnung, deren Schilderungen einzigartig bleiben werden, ist er massgebend für Viele geworden. Sicher citiert zuerst von Clemens Alex., aufgenommen in ΣΝΑ, gekannt auch von

---

57 s. v. παρακαταθήκη, dazu noch Tert. ad Scap. 4. Cypr. ep. 52, 1); weiterhin Sibyll., Pseudophokylides u. s. w.

5) K, der im ersten Teile Δ 1 benutzte und im zweiten eine Kirchenordnung, vielleicht noch des zweiten Jahrhunderts, verarbeitete. Er ist noch um einen Grad biblischer (c. 4 extr., ferner Mt 5, 7—9 in c. 11) und theologischer (c. 8) als D, in den er auch einen Einblick gethan hat (s. o. S. 63f.), und mit dessen Hauptanlage er so auffällig übereinstimmt, dass man sich der Schlussfolgerung nicht entziehen kann, er habe dessen Kirchenordnung durch die von ihm gegebene verdrängen oder doch entbehrlich machen wollen. In seiner Weise hat auch er mit dem Zwölfaposteltitel der Grundschrift Ernst gemacht, und zwar dadurch dass er, nach späterer Manier, die einzelnen Satzgruppen einzelnen Aposteln in den Mund legte, aber die alte Einfalt der Darlegung hat er eben damit verwischt.

[Abgeschlossen am 6. Februar 1901.]

Ein altchristlicher Hymnus.

Vom **Herausgeber.**

Die Zahl der uns bekannten Hymnen, die noch aus der Zeit der alten Kirche stammen, ist so gering, dass wir für jede Vermehrung dankbar sein müssen. Ganz besonders dankbar müssen wir aber sein, wenn uns ein Stück alter Gemeindepoesie geschenkt wird. Mag auch der poetische Wert solcher Dichtungen noch so gering sein, darin besteht nicht ihre Bedeutung. Gerade die ungelenken Strophen, denen man die Mühsal der Arbeit des Dichtens abmerkt, werden uns zu ganz besonders wertvollen Zeugnissen der Gedanken und Hoffnungen, die in den Gemeinden lebten. Auch für unsre Zeit sind die „Reichslieder", die in den Kreisen der Gemeinschaftsleute gesungen werden, charakteristischer, als Spitta's „Psalter und Harfe" oder Geroks „Palmblätter".

Dass man in den christlichen Kreisen einst mancherlei Poesien besessen hat, geht aus zahlreichen Stellen hervor, an denen solcher Psalmen und Hymnen Erwähnung geschieht.[1] Es lag in dem Charakter der ältesten Gemeinden begründet, wenn man zunächst zu den Psalmen des A. T. griff.[2] Ihnen wird man zunächst auch die eigenen Dichtungen nachgebildet haben, für die auch Paulus das Wort ψάλλειν braucht (1 Kor 14, 15). Dass diese Dichtungen, welcher Art sie immer gewesen sein mögen, z. T. auch aus unmittelbarer Inspiration hervorgingen und nicht etwa klügelnder metrischer Berechnung ihr Dasein verdankten, lässt sich noch aus Paulus entnehmen.[3] Er stellt den ψαλμόϲ in eine Reihe mit der Lehr-

[1] Vgl. die Stellensammlung bei Harnacks Gesch. der altchristl. Litteratur I, 795 ff.

[2] Nach Constit. Apost. II, 59 ist für die täglichen Morgengottesdienste Ps 62 und für die Abendgottesdienste Ps 140 vorgeschrieben.

[3] Auch Eph 5, 18 f. ist das ψάλλειν und ᾄδειν als Wirkung des hl. Geistes bezeichnet.

rede, der Offenbarung, der Zungenrede und ihrer Auslegung (1 Kor 14, 26). Die Nebeneinanderstellung von ψάλλειν und προσεύχεσθαι, die sich in der erstgenannten Stelle findet, wird wohl nur den formalen Unterschied zum Ausdruck bringen sollen. Ein schönes Beispiel für einen solchen Psalm ist das Morgen-, Mittags- und Abendgebet, das die apostolischen Constitutionen mitteilen[1]: αἰνοῦμεν σέ, εὐλογοῦμεν σέ, εὐχαριστοῦμεν σοί κτλ.

Mit der Einfachheit der Gedanken, die uns in den noch viel zu wenig untersuchten liturgischen Resten entgegentritt, steht in merklichem Gegensatz die altchristliche Kunstpoesie, wie sie etwa das sog. Fischerlied des Clemens von Alexandria oder der Hymnus auf die Jungfräulichkeit am Schlusse von Methodius' Symposion repräsentieren. Die gewählte Sprache mit ihren seltenen Worten, die Bilder und die theologischen Vorstellungen, die den Bildern zu Grunde liegen, machen es deutlich, dass wir es hier nicht mit gemeindemässiger Poesie im eigentlichen Sinne zu thun haben. Im allgemeinen wird man sagen dürfen, dass die Dichtungen um so gemeindemässiger waren, je weniger sie sich in ihren theologischen Ausführungen von den biblischen Vorstellungen und Bildern entfernten — eine Beobachtung, die man noch heute machen kann, wenn man die gangbaren Gesangbuchslieder prüft und den Grund ihrer Gangbarkeit zu ermitteln sucht.[2]

Es ist daher eine sehr willkommene Gabe gewesen, die uns die beiden englischen Papyrusforscher Grenfell und Hunt beschert haben, deren unermüdlicher Eifer in gleicher Weise vom Glück und Erfolg begleitet ist. In ihrer neuesten Veröffentlichung[3] teilen sie die Reste eines altchristlichen Hymnus mit, der freilich nur sehr verstümmelt erhalten ist, dessen erkennbare Bestandteile aber mit ziemlicher Sicherheit schliessen lassen, dass uns hier ein Werk altchristlicher Gemeindepoesie erhalten worden ist. Er steht auf einem der Lord Amherst zu Didlington Hall gehörigen Papyri, und soll nach der Meinung der competenten Herausgeber

---

[1] Constit. Apost. VII, 47—49. Das Tischgebet c. 49 ist trotz seiner Anklänge an Act 14, 16 und 2 Kor 9, 8 ganz im Geiste eines Psalms gehalten.

[2] Damit ist nicht ausgeschlossen, dass man sich der Poesie auch bedient hat, um theologische Gedanken unter das Volk zu bringen, wie das Arius that, und vor ihm schon die Gnostiker. Wenigstens werden die Psalmen Valentins wohl keinen andern Zweck gehabt haben, als die alttestamentlichen Psalmen zu verdrängen und zugleich die inadäquate Gedankenwelt dieser durch eine adäquatere zu ersetzen.

[3] The Amherst Papyri being an account of the Greek Papyri in the collection of the r. h. Lord Amherst of Hackney. P. I London, Frowde, 1900. Der Hymnus steht p. 23 ff.

in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts geschrieben sein. Das beigegebene Facsimile, das eine Controlle der Lesungen wenigstens teilweise ermöglicht, zeigt eine Cursive, wie sie uns aus den bisher veröffentlichten Werken jener Zeit bekannt ist. Ich lasse zunächst den emendierten Text folgen, soweit er entzifferbar ist, und teile ihn in kleinere Stichen. Je drei von diesen bilden eine Zeile der Handschrift, deren Zeilenzählung ich beibehalte.

1. Α . . . . υν θεον αν ειποc
'Αθανατ . . . .
['Αθά]νατον ζωὴν ἵνα λάβηc.
2. Βαρὺν θεcμὸν ἔφυγεc ἀνόμου
Βα . . . .
Β . . νικ αὐτὸν πρὸc ἀγάπην.
3. Γάμον ἤλυθεc βαcιλῆοc
Γάμον κ . . . .
Γ . . . ἵνα μὴ c'ἀφανίcηc [l. ἀφανίcῃ].
4. Δυcὶ ῥήμαcι μηκέτι λάλει
Δίχα τῶν ἐπιc . .
Δ . . . . ὅλαc.
5. Ἔρχονταί τινεc προβατίνοιc
Ἐν cχήμαcιν ἔcωθεν λ[ύκοι]
Ε . . . . τε μάκρόθεν.
6. Ζήτει ζῆcαι μεθ' ἁγίων
Ζήτει ζωὴν ἵνα λάβῃ<c>
Ζή[τει τὸ πῦρ ἵνα] φύγῃ<c>.
7. Ἣν ἔμαθεc ἐλπίδα κράτει
Ἣν ὥριcέν cε [l. coι] ὁ δεcπότη[c]
Η . . . . . . λον.
8. Θεὸc ἤλυθεν πολλὰ κομίcαc
Θανάτου τριτοπημα τελέcα[c]
Θ . . . . ουc.
9. Ἰηcοῦc ὁ παθὼν ἐπὶ τούτοιc
ε' Ιπὼν ὅτι νῶτα παρέχω
Ἵνα [μὴ] θανάτῳ περιπήcῃ<c>
10. Καλὰ εἰcὶν τὰ θεcμὰ τοῦ θεοῦ·
Κατὰ πάντα τύποιc [l. τύπουc] ὑπομέν<ω>
Καλὴν ζωὴν ἵνα λάβηc.
11. Λουcάμενοc ἐν Ἰορδάνῃ,
Λουcάμενοc ἐνὶ τύποιc,
Λουτρὸν [τ]ὸ καθάρcιον ἔχω.
12. Μείναc ἐπειράζετ' ἐν ὄρει,
Μεγάλωc δ' [ὑπὸ τοῦ ἀνόμου?]
Μ . . . . . . νηc αὐτὸc εἴη.
13. Νῦν εἴργεcαι (?) κληρονομίαν
Νῦν καιρὸν ἔχ[ειc] ὅτι [δίδωc]
Νῦν τοῖc πεινῶcιν μεγάλωc.
14. Ξένουc εἶπεν θεὸc διατρέφειν,
Ξένουc κα<ὶ> μὴ δυν<α>μένουc·
[Ξένζι]ε τὸ πῦρ ἵνα φύγῃ<c>.
15. Ὃν ἔπεμψεν πατὴρ ἵνα πάθῃ
Ὁ λαβὼν ζωὴν αἰ[ω]νί[αν]
[Ὁ λαβὼ νκ]ράτοc ἀθαναcίαc.
16. Παιcὶν δ'[ε]ὐηγγέλιζε λέγων
Πτωχοὶ βαcιλείαν . . .
Π . . . . εἶναι κληρονομίαc.
17. Ῥαπιζ[όμενοc] ἐνὶ τύποιc
Ῥοπὴν ἵνα πάντα [παντὶ?] παρέχῃ
Ῥ . . . [θ]άνατον ἵν' ὀλέcῃ.
18. Σὺ θα[νὼν ἵ]ν' ἀνάcταcιν ἴδηc
Σὺ τὸ φῶc ἵν' αἰῶνι[ο]ν ἴ[δηc]
[Σὺ θεὸν] φώτων ἵνα λάβηc.
19. Τὰ [δ'] ἀ[νάπ]αυλα λυπο<υ>μένων
Τὰ δὲ cκιρτήματα . . . .
[Τὸ δὲ πῦ]ρ φοβερὸν παρανόμοιc.
20. Ὑπὸ τὴ[ν] χάριν ἦλθεc ἀκόπωc·
Ὑπάκουε πένηcιν [αἰτοῦcιν]
[Ὑπερηφά]νωc μηκέτι λάλει.
21. [Φοβερὸν . . .] ἐcτὶ τὸ πῦρ
Φοβερὸν εἰc [ἀεὶ] χρόν[ον]
[Φοβερόν γε τ]ὸ πῦρ παρανόμοιc.
22. . . . .
Χριcτὸc καὶ cτέμ[μ]αθ' ἁγίων
. . . πῦρ παρανόμοιc.
23. . . . .
[Ψάλλ]ων ψαλμοὺc μεθ' ἁγίων,
Ψυχὴν [ὡc] πάντοτε τρέφειν.
24. . . . .
Ὧν ἔλαθεc [l. ἔμαθεc] μηκέτι λάθῃ,
Ὧν εἶπέν coι ἵνα λάβηc
25. . . . .
. . θάνατον οὐκέτι δύνῃ.

Der Hymnus gehört zu jener Art von alphabetischen Akrostichen, die in der byzantinischen Zeit sehr häufig sind.[1] Das älteste Beispiel von christlichen Dichtungen dieser Art ist der Jungfrauenhymnus des Methodius, bei dem die Strophenanfänge die Buchstaben des Alphabetes zeigen. Es ist wohl anzunehmen, dass die alphabetischen Psalmen, wie z. B. 119, das Vorbild abgegeben haben, wenn auch derartige harmlosen Scherze ohne Einfluss der biblischen Litteratur entstanden sein können. Der genannte Psalm ist auch insofern zum Vergleich passend, als auch bei ihm jedesmal eine Mehrzahl von Strophen mit demselben Buchstaben beginnt und zwar je sechs. Das Metrum des Hymnus ist mit derselben Freiheit behandelt, die sich auch bei andern Liedern der gleichen Art findet. Auch in dieser Hinsicht ist Methodius die am besten entsprechende Parallele. Das Prinzip der Silbenmessung nach der Quantität ist nicht mehr allein ausschlaggebend, das der Messung nach dem Ton aber noch nicht durchgeführt.[2] So kann der Dichter ziemlich frei verfahren.

Aber auf eine Würdigung des poetisch-technischen Wertes des Hymnus kommt es mir hier nicht an. Interessanter als diese scheint mir die Feststellung der Gedankenkreise, aus denen der Dichter geschöpft hat. Es sind die einfachsten biblischen Gedanken und Bilder, die er verwertet. Freilich ist ja durch die Verstümmelung so vieler Strophen vieles Einzelne nicht mehr ins Reine zu bringen. Aber aus dem, was noch klar erkennbar ist, lassen sich Schlüsse auch auf das Nichterkennbare ziehen. Danach ist der Hymnus in erster Linie eine Mahnrede, nicht ein Lobgesang. Alles läuft hinaus auf die mehrfach wiederholte Mahnung, das Leben zu ergreifen (Z. 1: ἀθάνατον ζωὴν ἵνα λάβῃς; 6: ζήτει ζωὴν ἵνα λάβῃς; 10: καλὴν ζωὴν ἵνα λάβῃς) oder Gott selbst, den Gott der Sterne, zu erfassen (Z. 18). Parallel damit ist gesagt, dass der Gläubige die Auferstehung und das ewige Licht, den

---

[1] Vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Litteratur[2] S. 697 ff. In Orakelsprüchen war die ἀκροστιχὶς κατ' ἀλφάβητον schon längst heimisch, wie das pisidische Orakel CIG 4379° beweist. Inwiefern der Ursprung des Alphabetes hiermit zusammenhängt, ist jüngst von A. Dieterich, Rhein. Mus. LVI (1901) S. 80 ff.: „ABC-Denkmäler" in überraschender Weise gezeigt worden.

[2] Das von den Herausgebern construierte Schema kann ich nicht für richtig halten. Es thut einzelnen Versen Gewalt an. Zuweilen ist es ein reiner paroemiacus, wie 9b. Aber andere Verse sind überhaupt nicht in ein Schema zu zwängen. Vieles mag auch durch fehlerhafte Überlieferung verderbt sein und man wird gut thun, die von Christ und Paranikas Methodius gegenüber geübte weise Beschränkung innezuhalten (Anthologia Graeca Carminum Christianorum p. XVIII).

Glanz, der die Gottheit umgiebt, erblicken wird (Z. 18). Damit entflieht er dem ewigen Feuer der Hölle (Z. 6: ζή[τει τὸ πῦρ ἵνα] φύγῃς; 14: ξένιζε τὸ πῦρ ἵνα φύγῃς, vgl. 21). Die Seligkeit wird Z. 3 unter dem aus Mt 22, 2 ff. geläufigen Bild von einer Königshochzeit dargestellt, der Schluss des Verses scheint, die Richtigkeit der Lesung und Emendation vorausgesetzt,[1] auf V. 13 hinzuweisen: „Damit er, der König, dich nicht (in der Finsternis) verschwinden lässt." Der Weg, um zu diesem Ziele zu gelangen, wird ausreichend beschrieben durch die Ermahnungen, aus denen der Hymnus in der Hauptsache besteht. Diese Mahnungen beginnen nach der Einleitung, die Str. 1—3 ausgefüllt zu haben scheint mit der Aufforderung: „Rede nicht in doppelten Worten" (Str. 4), evangelisch ausgedrückt: „Eure Rede sei ein Ja, das Ja, und Nein, das Nein ist" Mt 5, 37. Jac 5, 12. Daran schliesst sich Str. 5 die Warnung vor falschen Propheten: „Es kommen Leute in Schafskleidern, inwendig Wölfe." Zu vergleichen ist hierzu Mt 7, 15. Die weiteren Mahnungen, die hierauf folgen, stehen in keinem inneren Zusammenhange miteinander. Die alphabetische Anordnung machte eine innere Gliederung auch schwierig, und dieser Aufgabe war der Dichter des Hymnus doch nicht gewachsen.

Der Gedanke, dass man suchen solle, „mit den Heiligen zu leben", erinnert an Eph 2, 19: ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων; doch passen vor allem zahlreiche Stellen aus dem Hirten des Hermas dazu. „Suche, dass du das Leben ergreifest, suche, dass du dem Feuer entfliehest" — zwei so allgemeine Gedanken, dass man keine besonderen Belege zu suchen braucht. Die folgende Strophe ist nicht mehr völlig klar; die Beziehung des Relativs auf das vorausgehende ἐλπίδα ist nicht sicher. „Halte fest an der Hoffnung, von der du Kunde erhieltst, die dir Gott bestimmte." Für die erste Zeile liegt ein paralleler Gedanke Heb 6, 18 vor: κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος. Mit der nächsten Strophe weiss ich nicht viel anzufangen. „Gott kam und brachte viele Gaben" ist deutlich. Im Folgenden versagt jeder Erklärungsversuch. Das Wort τριτόπημα, das sonst völlig unbekannt ist, möchte ich nicht mit Sicherheit aus den Buchstabenresten herauslesen. Aber noch weniger möchte ich es mit Sicherheit durch „dreifacher Sieg" übersetzen.[2] Sprachlich lässt sich diese

[1] Das Facsimile hilft nicht viel; σαφενισης lesen die Herausgeber.

[2] „He wrought a triple victory over death" übersetzen die Herausgeber p. 26. Sie scheinen das τριτόπημα mit τρόπαιον zusammengebracht zu haben. Vielleicht steckt irgendwie πῆμα darin: „Des Todes dreifaches Leid hat er vollendet." Wenn nur dieser Satz nicht zu klassisch klänge.

Übersetzung in keiner Weise rechtfertigen. Man muss daher verzichten, den Sinn der Worte zu ermitteln. Die nächsten Zeilen sind verhältnismässig gut erhalten. Sie führen Jesus redend ein: „Jesus, der hierfür litt, sagte: ich biete meinen Rücken dar, damit du nicht dem Tode erliegst; gut sind die Ordnungen Gottes! Ich halte die Schläge in jeder Hinsicht aus, damit du ein schönes Leben erlangest. Nachdem ich gebadet war im Jordan, nachdem ich gebadet war im (Blut der) Schläge, habe ich[1] (jetzt) das sühnende Bad.'" Das sind alles biblische Gedanken, die hier zu einer Rede Jesu verarbeitet sind. Der erste Satz der Rede ist aus deuterojesaianischen Worten gebildet: Jes 50, 6: τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας. Auch der nächste Gedanke, dass die Leiden Jesu die Seinen vor dem Tode bewahren, stammt aus derselben Quelle: Jes 53, 5. Er ist später mannigfach variiert worden: 1 Pet 2, 24f. Röm 6, 5 u. a. Parallel dazu steht 10: κατὰ πάντα τύπους ὑπομένω[2] καλὴν ζωὴν ἵνα λάβῃς. Auf die Bluttaufe bezieht sich auch λουσάμενος ἐνὶ τύποις. Zu diesem Gedanken ist Lc 12, 50. Mt 20, 22f. Mc 10, 38f. zu vergleichen. Wenn die Taufe als λουτρὸν καθάρσιον bezeichnet wird, so entspricht das durchaus dem altchristlichen Gedankenkreis; vgl. Cyprian, ep 74, 5: „peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat spiritum sanctum;" Origenes, in Joh. VI, 17 (32): τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς. Cyrill. Hieros., Catech. III, 4 u. a. Nach dieser kurzen Rede Jesu wird seine Versuchung erwähnt: „Auf dem Berge weilend wurde er heftig versucht von dem Bösen[3] . . ." Dass die Versuchung auf einem Berge stattfand, ist vermutlich nur ein aus Mt 4, 8 u. Par. hergenommener Ausdruck. Vielleicht leitete der gänzlich verdorbene Schluss der Strophe zu den folgenden Ermahnungen über. Die erste Zeile von Str. 13 ist unklar, der Sinn muss sein: Jetzt besitzest du dein Erbteil, dazu passt das folgende: „Nun hast du Gelegenheit, zu geben und zwar denen, die sehr hungern." Jes 58, 7, 10. Ez 18, 17. Mt 25, 35. 42. „Den Fremden," sprach Gott, „soll man Nahrung geben, den Fremden und den Unvermögenden, (darum) herberge, dass du dem Feuer entfliehest." Vgl. dazu Lev 19, 10. Röm 12, 13. Heb 13, 2. 1 Pet

[1] Die Herausgeber lesen ἔχει. Von ε sehe ich im Facsimile keine Spur; ἔχω passt allein in den Zusammenhang, und scheint auch dazustehen.

[2] So ist zu lesen. Die Ergänzung ὑπομένει ist durch die Buchstabenreste nicht geboten und der Zusammenhang lehrt, dass die Rede Jesu fortgesetzt wird. Die Herausgeber fassen τύποις als „Vorbild". Aber „he suffers an example" können die Worte unmöglich bedeuten. Der Hinweis auf 1 Pet 5, 3. 1 Thess 1, 7 hilft nichts.

[3] ὑπὸ τοῦ ἀνόμου ist nur Vermutung; die Herausgeber haben keine Ergänzung der Spuren versucht.

4, 9. Unvermittelt springt der Text wieder auf Jesus. „Den der Vater sandte, dass er litte, der das ewige Leben empfing, der die Kraft der Unsterblichkeit empfing, der verkündete den Kindern das Evangelium, indem er sprach: die Armen (sollen) das Reich (erben?) . . .“ Dass Jesus den „Kindern“ das Evangelium verkündete, liesse sich mit dem Hinweis auf Mt 18, 3. Lc 18, 17 erklären, wenn auch wohl der Zwang des Alphabetes die Wahl von παιςίν veranlasst hat. Die folgenden Worte gehen auf Mt 5, 3 oder Lc 6, 20 zurück. „Er wurde mit Schlägen gegeisselt, damit er ganz und gar einen Anstoss gebe . . . damit er den Tod vernichte: du stirbst, damit du die Auferstehung schauest, du, damit du das ewige Licht schauest, du, damit du den Gott der Sterne ergreifest.“ Der Gedanke ist eine Variation des oben Str. 9 f. ausgeführten. Nur der Gegensatz ist hier deutlicher ins Licht gestellt. Zu θεὸς τῶν φώτων vgl. πατὴρ τῶν φώτων Jac 1, 17. „Die Erholung (gehört) den Betrübten; das Hüpfen den . . . Das schreckliche Feuer den Frevlern.“ Vgl dazu Lc 6, 21, 23. „Mühelos kamst du unter die Wirkung der Gnade: so ordne dich den Armen unter, (wenn sie bitten); frevelhaft rede nimmer!“ Das erste ist von den Herausgebern zu Mt 10, 8 gestellt worden. Zum zweiten Verse vgl. Mt 5, 42; zum Rest Prov 3, 34; Jac 5, 6. Die letzten Strophen sind so stark verstümmelt, dass nur noch wenig mit Sicherheit zu ermitteln ist. Ich übergehe sie daher.

Was diesen Hymnus auszeichnet, ist einmal das Fehlen jeder theologischen Speculation. Es sind ausschliesslich schlichte biblische Gedanken und Wahrheiten, die uns in ihm entgegentreten. Ja, aus Str. 15 kann man sogar vielleicht schliessen, dass der Verfasser in seiner Christologie adoptianisch dachte.[1] Bemerkenswert ist ferner das Vorwiegen der ethischen Unterweisung, der gegenüber das religiöse Moment sehr zurücktritt. Beides sind Züge hohen Alters. Wenn es Kol 3, 16 heisst: νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ, so beweisen diese Worte, dass Hymnen und Lieder der ältesten Zeit einen lehrhaften Charakter getragen haben. Sieht man näher zu, was den Inhalt der Belehrung ausmacht, so findet man die altchristlichen Tugenden: Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit gegen die Armen und Hungernden, Gastfreundschaft. Man findet die Warnung vor Irrlehren. Daneben nimmt die Hoffnung, dass die Armen das Himmelreich erben und ewiges Leben erlangen werden,

[1] Ich wage das freilich nicht mit aller Bestimmtheit zu behaupten. Der Ausdruck, dass Jesus, nachdem er gelitten hatte, das ewige Leben „empfangen“ habe, kann auch ungeschickte Formulierung sein.

einen breiten Raum ein. Nirgends werden wir über die urchristliche Zeit hinausgeführt, und so scheint mir der Schluss nicht gewagt, dass man in diesem Liede — abgesehen von Lc 1, 68 ff. — die älteste christliche Poesie vor uns haben, und dass man die Abfassungszeit noch in das zweite Jahrhundert setzen darf. Denn wenn auch die Kirchenpoesie in ihrer Entwickelung sehr schwerfällig ist und demnach altertümliche Formen jünger sein können, als sie scheinen, so würde in diesem Falle doch die christologische Doctrin der Späteren ihre Spuren hinterlassen haben. Dass der Papyrus aus dem vierten Jahrhundert kein Original darstellt, geht aus den zahlreichen Fehlern hervor. Daher erhebt auch die Paläographie keinen Widerspruch gegen eine frühere Ansetzung des Stückes.

[Abgeschlossen am 16. Februar 1901.] 16./2. 1901.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.